الفلسفة الأبيقورية

أصولها وتطوراتها



الدكتور
محمد رزق موسى أبو حسين
كلية التربية جامعة سبها- ليبيا

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2014

الفلسفة الأبيقورية

أصولها وتطوراتها

الدكتور

محمد رزق موسى أبو حسين

كلية التربية جامعة سبها- ليبيا

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2014

الكتاب

الفلسفة الأبيقورية أصولها وتطوراتها

تأليف

محمد رزق أبو حسين

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 182

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/7/2394)

ISBN 978-9957-70-731-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905



إهـــــــداء

إلى والدي ووالدتي الأعزاء

عرفاناً بالجميل......

المحتويات

المقدمة:

إن الفلسفة الأبيقورية كالفلسفة الرواقية، فلسفة عمل سعت مثلها إلى نجاة الإنسان من المخاوف التي تسيطر عليه وتمكينه من بلوغ السكينة وهدوء النفس "الاتراكسيا" وهي تنطلق من مبدأ العيش في وفاق مع الطبيعة، الطبيعة المشتركة كلها؛ طبيعة الإنسان وطبيعة العالم أجمع التي كل ما فيها حسب رأي أبيقور يتكون وينحل تبعاً لاجتماع وافتراق الذرات.

وتنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد سنة 341 ق.م وقضى شبابه في ساموس وتتلمذ على أيدي أحد تلاميذ ديمقريطس "نوزيفان"، فوجد في تعاليمه مبادئ الفيزياء الذرية؛ ثم عاد إلى أثينا سنة 306 ق.م وأسس مدرسة جمع فيها عدد من الأصدقاء والمريدين ومات سنة 270 ق.م.

وقد قسم أبيقور فلسفته إلى ثلاثة أقسام:

نظرية المعرفة وتعلمنا ما نمتلك من وسائل لتمييز الحق عن الباطل، والطبيعيات وتبحث في تكّون الأشياء وفسادها وطبيعتها، وفلسفة الأخلاق وتعلمنا ما يتوجب علينا تجنبه كي نعيش حياة سعيدة، وليس لنظرية المعرفة والطبيعيات من غاية غير التحضير لفلسفة الأخلاق.

ولقد بقيت المدرسة الأبيقورية قائمة الذات ما يزيد على خمسة قرون مخلصة لتعاليم مؤسسها اخلاصاً فريداً من نوعه رغم ما لاقته من منافسات وعداوات شديدة، وبينما كان الإنشقاق والتشيع ينخران كيان المدارس الأخرى نجد أتباع أبيقور يعتصمون بتعاليم أستاذهم ويحافظون على وحدة مدرستهم.

وقد انتشرت الأبيقورية في جميع أطراف حوض البحر المتوسط، ففي القرن الثاني ق.م أسس فيلودينوس مدرسة أبيقورية في أنطاكية وصنف مراسلات أبيقور وعرفتها الإسكندرية لكنها غزت روما بشكل خاص؛ إلا أنها ازدهرت لدى اللاتينيين في القرن الأول ق.م خاصةً، وقد تحدث عنها شيشرون في المؤلفات التي كان يتصدى فيها للمشكلات الفلسفية، حيث أوضح الأهمية التي كان يتمتع بها الأبيقوريون في ذلك العصر.

وقد استمرت الأبيقورية ناشطة في أوائل العصور الوسطى المسيحية، وقد كرس فلوطارخوس لتفنيدها أحد مؤلفاته "الرد على كولوتس"، كما اكتشف علماء الآثار في نهاية القرن التاسع عشر في Oenoanda بآسيا الصغرى ملخصات لفلسفة أبيقور منقوشة على جدران منزل أحد الأبيقوريين يدعى ديوجينيس تشهد على نشاط الأبيقورية في القرن الثاني الميلادي.

وتدل المنتخبات التي جمعها ديوجين لايرتيوس على أن النظريات الأبيقورية كانت معروفة جداً في نهاية تاريخ العصور القديمة، ولكن شيئاً فشيئاً تفككت الأبيقورية وهيمنت المسيحية بما لها من تنظيم اجتماعي "الكنيسة" على الفكر في العصور الوسطى، ومع ذلك ظل أبيقور معروفاً من خلال قراءه ممن امتدحوه أو انتقدوه.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب في أنه يعد بمثابة محاولة لتغطية جوانب الفلسفة الأبيقورية وأيضاً محاولة إبراز أهم جوانب فلسفة أبيقور وإزالة الأفكار الخاطئة عنها. ومحاولة الإجابة عن التساؤلات حول الفلسفة الأبيقورية وأهمها: ماهي أسباب نشأة الفلسفة الأبيقورية؟ وما مدى تأثر أبيقور بالفلاسفة السابقين عليه؟ وما أهمية دراسة الفلسفة الأبيقورية؟ وهل ظلم التاريخ حقاً الأبيقورية؟

أما المنهج المستخدم في الدراسة فهو المنهج التحليلي والتاريخي المقارن. حيث قمنا بتحليل وتأصيل الأفكار الأبيقورية باحثاً عن أصولها ومقارناً بين أفكار أبيقور والفلاسفة السابقين عليه.

ولقد قمنا بتقسيم الكتاب إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة وذلك على النحو التالي:

أما المقدمة فقد تناولنا فيها التعريف بالموضوع وأهميته وكذلك المنهج المستخدم في الدراسة.

وأما الفصل الأول وعنوانه: الفلسفة الأبيقورية نشأتها وتأسيسها.

فقد تحدثنا فيه عن الظروف العامة لنشأة الفلسفة الأبيقورية سواء كانت ظروف سياسية واجتماعية أم دينية أم فكرية، كما تحدثنا فيه عن حياة أبيقور ومكانته وأساتذته وأهم مؤلفاته.

أما الفصل الثاني وعنوانه: نظرية المعرفة عند الأبيقوريين.

فقد تحدثنا فيه عن وسائل المعرفة حيث أوضح أبيقور أن الأساس الأول في نظرية المعرفة عند أبيقور وهو الفهم الواضح لوسائل المعرفة، وانتهي أبيقور إلى نظرية يشرح فيها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن، وتتركز هذه النظرية في البحث في وسائل المعرفة التي يحددها الكتاب المحدثون في الفلسفة الأبيقورية بأربعة وسائل أو معايير هي: الإحساس والتوقع أو الخيال والانفعال، أي الشعور باللذة والألم وإدراكات الفكر المباشرة.

وقد رأى أبيقور أن الأصل فى كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة فمن أين إذن يتسرب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ أبداً؟

حاول أبيقور تبرير الأخطاء التي تقع حيث رأى أن الحس لا يخطئ وإنما الذى يحدث هو أنه يأتى إلى الحواس عن الشئ الواحد صور متعددة، والناس تختلف فى التقاطها لهذه الصور فهذا يلتقط صورة وذاك يلتقط أخرى وهكذا مع أن الموضوع واحد باستمرار ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض فالأصل إذن هو الحس دائماً.

وأما الفصل الثالث وعنوانه: الطبيعة عند الأبيقوريين.

فقد أوضحنا فيه مدى اختلاف الطبيعة عند أبيقور عن الفلاسفة السابقين، حيث شهد مفهوم الطبيعة عند أبيقور تحولاً هاماً؛ إذ لم يعد تفسير الطبيعة في حاجة إلى وجود قوى غيبية وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة لتفسيرالطبيعة تتلخص في نظر أبيقور في ألا نبحث عن شيء فائق للطبيعة أو متستر خلفها، وألا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة وألا نضع أى حد للمعرفة الإنسانية، وبذلك تحدى أبيقور

العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه، دونما محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة.

فالطبيعيات الأبيقورية لا تهدف أبداً إلى أن تمد الإنسان لا بمسرات تأمل عقلاني، ولا بفوائد بعض التطبيقات التقنية، ليست الطبيعيات بالنسبة إلى أبيقور إلا طريقاً للوصول إلى صفاء لا يتذوقه إلا إنسان تخلص قلبه من غم خشية الظواهر الطبيعية وما يصاحبها من خشية الإيمان بالآلهة والخوف من الموت والقدر.

وأما الفصل الرابع وعنوانه: الأخلاق والسياسة عند الأبيقوريين.

فقد أوضحنا فيه أن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية، فبعد أن أوضحت لنا نظرية المعرفة الأبيقورية الطرق التي نستطيع بواسطتها معرفة الحقيقة الواقعية الحقة؛ وبعد أن خلصتنا الطبيعيات من كل خوف من الموت أو رهبة من الآلهة، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته.

حيث أكد أبيقورعلى أن اللذة هي المبدأ الأول و الأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة والمثابرة على الوجود، برغم ذلك فقد نادى أبيقور بضرورة تدخل إرادتنا في اختيار رغباتنا وفاضل أبيقور بين اللذات وأعلى من قيمة اللذات الروحية و العقلية.

أما الخاتمة:

فقد دونا فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

وقد أعقبنا الخاتمة بقائمة ضمنها أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في اعداد هذه الدراسة.

وبعد، فكل ما نتوخاه من هذا العمل هو أن نضع بين يدي القارئ صورة صحيحة وفهم حقيقي للفلسفة الأبيقورية.

والله ولي التوفيق ، ، ،

د. محمد رزق موسى

الفصل الأول

الفلسفة الأبيقورية

نشأتها وتأسيسها

الفصل الأول

الفلسفة الأبيقورية نشأتها وتأسيسها

تمهيد:

عندما يتكلم الباحث عن العصر الهلينستي(*) فإنه يعنى الثقافة الهلينستية التي انتشرت في الأقطار الواسعة والتي تكونت منها إمبراطورية الإسكندر من "غرناطة" غرباً حتى نهر السند شرقاً. وقد تميزت الفلسفة الهلينستية باتجاه ملحوظ يهتم بالبحث في الأخلاقيات، وذلك نتيجة للصراع الموجود في تلك الفترة حول مطالب الحياة اليومية فكان إذن على الفلسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء، ومن المصطلح عليه أن العصر الهلينستي يمتد حتى زمن المسيح تقريباً، وأن الحكم الروماني أخذ يحل محل الحكم الهلينستي تدريجياً من بداية التاريخ الميلادي[1].

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا عمت فيها الاضطرابات والقلاقل السياسية وتعد الأبيقورية رد فعل لواقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة المقدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن

(*) الهلينستية: هي فترة تطلق على القرون الثلاثة التي ابتدأت بوفاة الإسكندر عام232 ق.م وان كانت تمتد في الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالى ثلاثة قرون أو يزيد، وقد سادت العالم القديم حتى حلت محلها الفلسفة المسيحية، وانتهت بنهاية حكم كليوباترا في مصر وقيام الإمبراطورية الرومانية عام31 ق.م على يد أوغسطينيوس، وليس هذا التحديد حاسماً لأن بذور الروح الهلنيستية بدأت في الظهور قبل الإسكندر، كما أن الإمبراطور الرومانى أوغسطينيوس لا يمثل في الحقيقة فاصلاً بين عهدين لأن الحضارة الرومانية ظلت إغريقية الفكر، غير أن التغير الحضارى والثقافي الذي انبثق عن فتوحات الإسكندر جعلت الفترة التي أعقبته ذات طابع متميز عما قبله، وبعد موت الإسكندر أقتسم قواده التركة فصارت أسيا إلى حكم سليوكوس Seleucus، أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى انتيجونس Antigonus، أما مصر فقد صارت من نصيب بطليموس وأسرته من بعده. واستمرت أثينا مركزاً للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التي توالت عليها.

(1) جورج ساترون: تاريخ العلم ج 4 ترجمة د0 توفيق الطويل د. أحمد فؤاد الأهوانى، د. عبد الحليم منتصر، د.عبد الحميد لطفي، د.عبد اللطيف أحمد على، د.أبو علا عفيفي، د.محمد عبد الهادي أبو ريده إشراف د.إبراهيم مدكور، د.محمد كامل حسين، د. قسطنطين زريق، د.محمد مصطفي زيادة دار المعارف القاهرة 1978 ص 32

اليونانية استقلالها وسيادتها وعمت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان وشعر الإغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لابد من إعادة النظر في قيمتها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الإنسان.

ولم تكن الأبيقورية إذا جاز التعبير سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك، يؤكد أبيقور هذا بقوله 'كما انه لا خير في طب يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوى أمراض العقل، وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها'[1].

فكان للطب والفلسفة عند الأبيقورية هدف واحد، هو أن الطب يعالج أمراض الجسم في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

والأبيقورية نسبة إلى مؤسسها الإغريقي أبيقور341 –270 ق.م Epicurus وهى العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء.

لقد وضع أبيقور مبادئ الفلسفة الأبيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها بما تيسر له من إمكانات، فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات أما إتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتد به؛ لأن جُل اهتمامهم أنصب على نشر تعليمها وشرحها والتعليق عليها، وربما يعود هذا إلى شدة تعلق أتباع الأبيقورية بمؤسسها.

ومما سبق يتضح أن فلسفة أبيقور تعد نموذجاً للأبيقورية بوجه عام وقد استحوذت الأبيقورية على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون، وازدهرت عند أقوام عدة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وآسيا الصغرى ومصر وسوريا وإيطاليا وشمال إفريقيا.

لقد اجتذب المذهب الأبيقورى طائفة من الناس أرهقها السأم وأنهكها الملل وأخذ أنصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان متاعب الحياة وآلامها وهمومها، فابتغوا في الحديقة

---

[1] د.كريم متى: مادة الأبيقورية–الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة ، المجلد الثاني معهد الإنماء العربي ط–1 بيروت 1988 ص 26

التي أبتاعها مريدوه في أثينا عزله أمينة تتكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية، وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثر فيها أتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشه أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجأ أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعبيد، وكانوا يعتبرون أبيقور إلهاً جاء إلى العالم بوحي جديد، وفي هذا يقول لوكريتوس "كان إلهاً، حقاً إلهاً فهو أول من أكتشف ذلك الأسلوب في الحياة الذي يقال له اليوم الحكمة وهو من نجانا بفنه من عواصف عاصفة ومن ليل أمس وجعل عجلة حياتنا تدور في هدوء وضياء عظيمين"[1].

وقد رسمت تعاليم أبيقور لهؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً "متسقاً في جو هادئ متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق، وحببت إليهم عن طريف الإقلاع عن حياة المجتمع الأوسع حياة أهنأ وأبعد عن الألم[2].

وقد قسم أبيقور فلسفته إلى ثلاثة أقسام.

نظرية المعرفة: وهو أساس العلم ويعلمنا ما نمتلك من وسائل لتمييز الحق من الباطل.

والطبيعيات: وتبحث في تكون الأشياء وفسادها وطبيعتها.

وفلسفة الأخلاق: وتعلمنا ما يتوجب علينا طلبه وما يتوجب علينا اجتنابه كي نعيش حياة سعيدة وليس للعلم القانوني والطبيعيات من غاية غير التحضير لفلسفة الأخلاق.

وليست اللذة التي تنشدها الأبيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميول والرغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا ترى أن اللذة إرواء علة بل انعدام ظمأ.

---

(1) د. إميل برهييه: تاريخ الفلسفة جـ 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية، ترجمة د.جورج طرابيشي دار الطليعة للطباعة والنسر بيروت 1982 ص 97

(2) د.عادل العوا: مادة اللذة "الموسوعة الفلسفية العربية" المجلد الثاني جـ2 ص 1227

لم تلق الأبيقورية من اهتمام في الفلسفة العربية عما لاقته فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وربما كان أحد أسباب ذلك هو هذا المفهوم الخاطئ وخاصة ما تضمنه من اتهام بالإلحاد، وكان هم الفلاسفة العرب التوفيق بين الفلسفة والدين.

وسوف يحاول الباحث هنا تقديم تصحيحاً بالغ الأهمية ينصف الأبيقورية التي عانت منذ حياة منشئها وإلى أيامنا هذه الكثير من سوء الفهم، بل من الفهم الخاطئ. لقد فهم التلذذ بزهد غذاء يسد الرمق وشراب يقطع العطش، زهد يجعل الإنسان يضارع الآلهة في غبطتها أو "إلهاً بين البشر" على أنه استرسال واستسلام للملذات، وفهم الرفض للمفهوم السوقي للآلهة اليونانية والذي جعل الإله على مثال الإنسان على أنه كفر وإلحاد، وربما يكون ساهم في نشأة هذا المفهوم الخاطئ وتطوره إلحاح أبيقور على اللذة الحسية والمباشرة والبديهية[1].

أولاً: الظروف العامة لنشأة الأبيقورية:

عند وفاة الإسكندر الأكبر Alexander Great في سنة 323 ق.م، شملت إمبراطوريته التي صارت له بفتوحاته التي فتحها بسرعة مذهلة، شملت مملكته هو في مقدونيا ومصر وبقاعاً ضخمة في الأراضي الأسيوية ممتدة من البحر المتوسط إلى شمال الهند، ولم يترك له وريثاً من بعده ولم يصنع خططاً ما للوراثة، ولذا كان أمراً محتوماً أن تمرعقب وفاته سنوات عديدة كادت تكون سنوات صراع مضطرب[2].

لقد ظهرت الأبيقورية في أثينا وكذلك الرواقية التي عاصرتها في فترة مضطربة جداً من التاريخ السياسي والفكري لهذه المدينة التي تألقت في عالم البحر المتوسط، ففي الواقع عندما أسس أبيقور مدرسته في أثينا سنة 306 ق.م كانت هذه المدينة قد فقدت سيادتها، كان تفوقها البحري قد أصبح من الماضي، ولم يعد لأسوارها الطويلة التي تصلها بخليج بريبه من

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية تعريب وتعليق جورج أبو كسم، قدم له د. عادل العوا سلسلة أبجدية المعرفة، ط 1 بيروت 1992 ص 14

(2) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985 ص 174

فائدة فتداعت للسقوط؛ و نتيجة لتلك الظروف افتقد التفكير اليوناني الأصالة منذ القرن الثالث ق.م حتى الثالث بعد الميلاد، واضمحلت الحياة العقلية بعد الفلسفة الشامخة التي شادها عملاق الفكر اليوناني "أرسطو" Aristotle وأصبح الفلاسفة يستخفون بالنظر العقلي المجرد[1].

ولذا نشأت الفلسفة الأبيقورية لكي تقدم أخلاقاً عملية تطمح إلى أن توفر للإنسان نجاة انطلاقاً من مبدأ "وفاق الإنسان مع الطبيعة" الطبيعة كلها، طبيعة الإنسان وطبيعة العالم الذي يعيش فيه، وذلك بتمكينه من بلوغ السكينة وسط البلبلة السياسية والفكرية وجنون الأهواء[2]. كل هذه الظروف جعلت الفكر الفلسفي وهو المنقذ الوحيد الذي كان من الممكن تعليق الآمال عليه في ذلك العصر، يبتعد عن تعاليم سقراط الأصلية وفتح المجال فسيحاً لتأويلات متضاربة لم تنجح إلا في خلق البلبلة في النفوس والحيرة في الأذهان.

وعلى ذلك فلكي نجيد فهم المشروع الفلسفي الأبيقوري ينبغي في بادئ الأمر أن نتأمل في ظروف نشأة المدرسة الأبيقورية السياسية منها والدينية والفلسفية.

1- الظروف السياسية والاجتماعية:

يمكن أن تتخذ سنة وفاة الاسكندر323ق.م بداية لفترة تمثل أقصى اضطراب سياسي واجتماعي. ومن هذا الوقت فصاعداً ، تدهورت بسرعة الأهمية السياسية للمدن الإغريقية المستقلة وفي ذلك الوقت كانت المشاكل الكبرى محل نزاع على مستوى كبير، حتى أن المدن الإغريقية المستقلة كانت دونها أهمية وكان الإسكندر نفسه دائماً يعتبر المدن الإغريقية من الناحية النظرية على الأقل حلفاء مستقلين، وكان بعض حلفائه على استعداد للاستمرار في انتهاج هذه السياسة مادامت على الأقل تناسب مصالحهم، ولكن حدث في أوقات أخرى أن مرت المدن الإغريقية وهى لا حول لها في ذلك في قليل أو كثير بظروف سياسية مختلفة غاية في الغرابة، كما مرت بدرجات من الاستسلام غاية في الغرابة أيضاً، ومع

---

(1) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية "نشأتها وتطورها" منشأة المعارف ط1 الإسكندرية 1960 ص 102

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص13

ذلك لم تفقد أبداً نزعتها المصيرية للقتال فيما بينها، وبنهاية القرن صار واضحاً في النهاية أن إمبراطورية الإسكندر لا يمكن أن تعيش متحدة وفي سنة 275 ق.م تقاسمتها أسرات ثلاث تناسلت من ثلاثة قواد من قوادة: الانتجونيين Antagonist في مقدونيا، والبطالمة Ptolemy's في مصر، والسلوقيين Selecids في الشرق[1]. وقد ظلت هذه الأسرات بمثابة الحماة الرئيسيين على مسرح السياسة حتى قرب نهاية القرن الثالث ق.م عندما زاد نفوذ روما وصارت لها السيادة تدريجياً، وبعد صلح أباميا Apamea peace الذي عقد في سنة 188ق.م بين روما وبين أنتيوكس السلوقى Seleucid Antiochus لم يعد في استطاعة أية مدينة إغريقية تدعى أنها مستقلة وفي سنة 148 ق.م، صارت مقدونيا ذاتها ولاية رومانية وصارت البلاد الإغريقية محمية تحت إشراف روما المباشر.

ونتيجة لذلك ظهرت النزعة التشاؤمية في بلاد اليونان التي كانت تجتاح نفوسهم أمام بؤس الحياة الإنسانية وشقائها والفلاسفة قد شعروا بهذا التشاؤم ووعوا أن المعمورة كلها تعيش في الألم[2].

ومن ثم يتضح أن النظرة التشاؤمية لم تولد عند اليونانيين الاستسلام والخذلان طالما بقيت مدينتهم حرة، ولما بقوا أسياداً على أنفسهم يوجهون كل طاقاتهم لخدمة الحياة المدنية التي لم تكن منفصلة آنذاك عن حياة الدولة، ولكن يوم فقدت البلاد استقلالها ويوم أصبحت لاحق لها في إقرار السلم والحرب انهارت القيم التي جعلت من اليونان مهداً للحضارة ومثالاً للقوة والبأس في نفس الوقت، فخضع اليونان للأسر والتبعية وانغمسوا في ما توفره الحياة الخاصة من متع وملذات منطويين على أنفسهم، وغير عابئين بالمجد السياسي ولا بالفخر العسكري مادام لم يعد يوجد أي وطن ليشحذ عزائمهم وليسترجع رباطة جأشهم[3].

---

(1) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق ص 175

(2) A.J. Festugiere: Epicurus and gods, trans by, Cw.chilton, basil Blackwell, oxford 1955, p.v11

(3) A. w. Living stone: the mission of Greece. The clarendon press, oxford 1928, p3
وأيضاً: د.جلال الدين سعيد: أبيقور" الرسائل والحكم" الدار العربية للكتاب بيروت 1991 ص28

فتحت وطأة النظام الاستعماري والعبودية المفروضة على أغلب سكان البلاد المستعمرة ظهر التفاوت الهائل بين الطبقات، ولم يعد لأهل هذه البلاد ما للطبقة الحاكمة في روما من امتيازات وسلبت حقوق فئات كبيرة من الأحرار، فلا عجب أن انهارت القيم الإيجابية مع ضياع الحرية، وأصبحت الغيبة عن الحياة الواقعية والسلبية واللامبالاة من أهم خصائص الحياة الفكرية في هذا العصر[1].

ويقول "مارتا Martha" أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية في هذا المضمار "لما فتح أبيقور مدرسته كانت اليونان خاضعة لحماية ملك مقدونيا وأولئك الجنود المكلفين اللذين أوردوا معهم من أسيا المغزوة الطغيان الشرقي الذي عاهدوه عند المرازبة، فانهارت المؤسسات الحرة جارفة معها الشعر وعلم البيان والفلسفة، وفقد الشعب اليوناني الذي كان محباً للمجد والإقدام واللغة الجميلة وتأمُلات الفكر العميقة إحساسه بالقوة وشعوره بالكرامة معاً. فهو قد قبل مأساته بتهاون وبلا مبالاة طبيعيين عنده، واعتكف في حياته الخاصة باذلاً نشاطه في الملذات لا تستهويه حياة الحرب ومجدها منذ لم يبق عنده وطن، ولم تعد البلاغة فناً نافعاً بقدر ما أصبحت مشهداً سخيفا يملأ فراغ الفضوليين.

وإذا كانت الآداب لا تزال تدرس فليس لتزدان بها الحفلات الوطنية والدينية ولا لإثارة شعب بأكمله، وإنما لتكون بمثابة الراحة لمجتمع تافه مائع ومتعطش لمزيد من الملذات الناعمة[2]. غير إذن استعمار المقدونيين لبلاد اليونان العريقة طبيعة أهلها، كما غيرت فتوحاتهم وجه العالم، فأثينا قد فقدت هيمنتها وتفوقها البحري، واستقرت في بعض رحابها جيوش أجنبية؛ فتضخم عدد المرتزقة فيها لدرجة أن الوطنية أصبحت شعوراً غريباً عن الجميع أي عن الغازي والمغزو معاً، ماذا تبقى عندئذ من ذلك الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة؟ ومن ذلك التعلق بالمدينة والوطن؟ من ذلك الوفاء إلى السنن والقوانين؟ ومن ذلك الحب للحرية؟

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية القاهرة 1968 ص 371

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص29

ولكن بلاد الإغريق في هذه الفترة لم تكن ترزح فحسب تحت التدهور السياسي واضطراب الحروب، بل أيضاً تحت الضغط الاجتماعي الخطير، وكان الاتحاد رغم قصر أمده بين معظم العالم المعروف في عصر الإسكندر، فقد أدى إلى امتزاج أكثر تحرراً بين الأجناس والقوميات وإلى حرية أكبر للفكر وإلى روح عامة للتسامح العنصري والديني[1].

ولكن رغم أن بعض الطبقات وبرغم أن كثيراً من أصحاب المشروعات أو الأفراد المحظوظين قد نعموا بكل تأكيد برخاء كبير، فإنه يبدو مؤكداً أن ظروف الغالبية كانت تزداد سوءاً بانتظام، فلقد ارتفعت إيجارات المنازل والأراضي ارتفاعاً فاحشاً كما ارتفعت أسعار المواد الغذائية، ولكن أجور العمل ارتفعت ارتفاعاً طفيفاً وبذلك أزداد عدد العبيد وبؤسهم فقد تضاعف عما كان عليه في الحضارات اليونانية إلى أبعد الحدود.

فالأبيقورية لم تنشأ نتيجة لضعف الإنسان وجبنه وجريه وراء الملذات الزائلة بحيث تصبح الأبيقورية بدورها مصدراً آخر من مصادر اللذة، ولكن الحقيقة غير ذلك لأن الأخلاق الأبيقورية تقوم على مبدأ آخر ألا وهو وعى الإنسان باستقلاليته وحريته اللتين ينبغي عليه البحث عنهما في نفسه ذاتها، لكي ينعتق من جبروت الأسياد ولكي يسخر من القدر[2].

تلك هي حكمة أبيقور التي لا تهدف إلى مواساة الإنسان اليوناني البائس بأن تدله على أفضل السبل إلى ألذ متع الدنيا، بقدر ما تسعى إلى أن تعلمه الاستقلال الذاتي والاكتفاء بذاته لكي يفوز بالغبطة والسعادة.

جاءت الأبيقورية إذن كرد فعل للأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت في ذلك العصر، فحاولت من جهة تعويض الحريات المفقودة بتحريض الفرد على الانعزال والانطواء على نفسه بحثاً عن اكتفاء ذاتي، وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية، مما جعل أبيقور يحض تلاميذه على تجنب الحشود وعلى العيش في الستر والخفاء.

---

(1) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق ص 176

(2) A.A. Long: The Hellenistic Philosophers, Translations of the Peincial Sourees with Philosophical commentary, Vol1. Cambridge University press 1992. p.102

ومن جهة أخرى بادرت الأبيقورية بمحاولة إنقاذ البائسين المنغمسين في المتع والملذات ليس بردعهم ولا بصدهم عنها، وإنما بالإشارة إلى اللذة الحقيقية التي لا تكمن في السكر المتواصل والمآدب التي لا تنقطع[1]، وإنما في تخليص الجسم من الألم والنفس من الحيرة والاضطراب.

2- الظروف الدينية:

كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس ق.م شديدة الارتباط بالظاهرة الاجتماعية والمدنية، وكانت الروابط الدينية بمثابة الوثاق المتين الذي يوحّد بين المواطنين، لاسيما وأن ما كان يحدد وجود القبيلة أو العشيرة هو اشتراك أفرادها في نفس العقائد وقيامهم بنفس الشعائر كما أن الولاة والحكام هم الذين كانوا يتكلفون بالصلوات وبتقديم القرابين وببقية المهام الدينية ولما كانت الآلهة داعية للوطن وحامية له فإن حياة المواطن كانت مكرسة دوما لعبادتها وللتقرب منها، بيد أن هذه الآلهة كانت تقتصر على حماية المدينة وأهلها، ولم تلتزم أبداً بالإجابة عن التساؤلات المحيرة التي كان يطرحها الإنسان حول مصير النفس، وحول سر التنظيم المحكم للكون وحول وضع الخير والشر في العالم، وحول كل ما أصطلح فستوجيار على تسميته بالدين الفردي بالمقارنة مع ما أسماه بالدين المدني أي الدين الذي يهم حياة المواطن وحياة المدينة[2].

ولقد ظهرت الديانة الفردية منذ القرن السادس ق.م، لما طرح الفلاسفة قضية نشأة الكون ونظامه فتصور البعض منهم أن مبدأ مادياً أولاً وهو عنصر من بين العناصر الأربعة قد تطور تدريجياً وتحول إلى بقية العناصر، كما تصور البعض الآخر أن هذا المبدأ الأول هو مبدأ روحي وهو "النوس" Nous أو العقل الذي تحكم في المادة المتكونة من العناصر الأربعة فحركها ونظمها أحسن تنظيم[*].

(1) Ibid, p.114
(2) A.J. Festugiere: Op. cit, p.4

(*) هذا الراي لأنكساغوراس ق 5 ق.م

وهنا ظهر تساؤل جوهري ألا وهو هل يمكن التوفيق بين هذا المبدأ الكوني وبين الآلهة المدنية التي لا تلعب أي دور في تنظيم الكون؟

وهناك تساؤل آخر نجده منذ القرن الثامن ق.م عند هزيود Hesiode وفي القرن الخامس ق.م عند بندارPinddar وهو ما الذي يفسر فوز الإنسان الجائر المستبد بالنصر والمجد وعيش الإنسان العادل في البؤس والشقاء؟

لم تقدم إذن الآلهة المدنية إجابة عن مثل هذه التساؤلات، كما أنها لم تقدم أي حل للطرح الفيثاغورى المتعلق بمصير النفس.

وعلى ذلك فإن القرن الخامس ق.م يضعنا أمام أزمة دينية تتلخص في تعارض الدين المدني مع الدين الفردي، ويبدو أن النصرة كانت للدين المدني وأحسن مثال على ذلك هو الحكم بالإعدام على سقراط سنة 399 ق.م بتهمة إفساد الشباب والكفر بالآلهة، ولقد تكررت الاتهامات بالزندقة خلال القرن الرابع ق.م مثلاً ضد أرسطو الذي فضل الهروب من أثينا سنة 323 ق.م للاستقرار بكالسيس Chalices حتى لا يترك الفرصة للأثينيين حسب قوله لاقتراف جريمة ثانية[1].

إلا أن انتصار الديانة المدنية على الديانة الفردية لا يعدو أن يكون انتصاراً ظاهرياً إذ الديانة الفردية هي التي انتصرت في الواقع مع أفلاطون الذي يجب أن نسميه الباعث الحقيقي للفكر الهلينستي حسب رأي فستوجيار[2].

ويكفي في نظر المؤلف أن نستعين بأطروحتين أفلاطونيتين حددتا أهم خصائص الديانة اللاحقة هاتان الأطروحتان هما:

وجود إله متعال يرمز إلى أسمى القيم التي يطمح إليها العقل البشرى، ووجود إله صانع للكون ومنظم للأشياء تكونان إذن أساس الديانة الفردية التي تبقى حكراً على الفيلسوف الحكيم، ورغم أن الحكيم مطالب في نظر أفلاطون بالامتثال إلى الديانة المدنية وباحترام العقائد والشعائر المعمول بها في مجتمعه، ولكنه لا يعترف إلا بالإله الكوني

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص33

(2) A.J. Festugiere: Op. cit.p7

والمتعالي اللذين يستجيبان بشروط عقل، وبهذه الطريقة يكون الفصل بين الدين الفردي "دين الحكيم" والدين المدني "دين عامة الناس" فصلاً واضحاً عند أفلاطون.

تمثل الأفلاطونية إذن الأصل الحقيقي والباعث الأول للديانة الفردية، ولكن الإسكندر هو الذي دفع العوائق وذلل الحواجز التي كانت تحول دون تحققها ورواجها، فما هي الأوضاع السياسية والدينية التي سادت في العصر الهلينستي؟ وما هو النشاط السياسي الذي ساهم به الإسكندر في تغيير وجه العقائد وتطوير ظاهرة التدين؟

يرجع فستوجيار هذه الأوضاع وهذه التحولات إلى حدوث ظاهرتين أساسيتين هما: سقوط المدن اليونانية تحت سيطرة الإسكندر ونشأة الممالیك الهلينستية من جهة وهلنة(*) العالم الشرقي "مصر وآسيا" وانضمام اليونانيين والأعاجم إلى بعضهم البعض من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نتساءل عن وقع هذه الأحداث في نفوس اليونانيين وعن صداها العميق في شعورهم الفردي وخاصة شعورهم الديني، فأين هي الآلهة الراعية لأثينا وأين حمايتها لأبطالها وأين سهرها على أهلها؟

لابد إذن أن الآلهة إن كانت توجد فإنها لا تكترث بمصير أثينا ولا بمصير المدن الأخرى كما أنها لا تتدخل في شؤون البشر عموماً.

وكان أوهيمروس Euphemerus أحد سكان مسينا في صقلية نشر حوالي عام 300ق.م كتابة المسمى هيرا انجرافا Hiera Angrapha ومعناه الحرفي الكتابات أو السجلات المقدسة، والذي قال فيه إن الآلهة إما أن تكون أبطالاً آدميين ، وهذا هو الأغلب ألهم خيال الشعب أو عبدهم اعترافا بفضلهم على بني الإنسان[1].

ويمكن أن نجد في الحوار الذي أقامه ميناندر(*) في مسرحية التحكيم بين العبد أونيزيم والعجوز "سمكريناس" أحسن شهادة على ذلك الشعور الحزين والمغتاظ الذي كان

(*) الهلّنة: هي جعل الشيء إغريقيا شكلاً وثقافة.

(1) ول ديورانت "قصة الحضارة" م4 ج8 حياة اليونان ترجمة د.محمد بدران ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة 2001 ص22

(*) ميناندر: شاعر هزلي يوناني 340-292 ق.م

يكنه الكثيرون تجاه الآلهة، حيث يقول أونيزيم "لسمكريناس" الذي تلفظ بكلمة عناية إلهية "تأمل كم توجد من مدن في العالم وكم من سكان في هذه المدن! تأمل في العدد الذي لا يحصى من الأفراد، فهل تعتقد أن الآلهة تعتني بشئون كل هؤلاء الناس؟ أنت تريد أن تثقل كاهلهم هموماً وأن تجعل حياتهم لا تليق بحياة الآلهة"[1]. ولن نحيد عن الصواب إذا ما رأينا في هذا القول بذور إحدى الأطروحات الأساسية عند أبيقور الذي لا ينكر وجود الآلهة، وإنما يعتقد أنها تعيش في عزلة عن عالمنا في تمام الغبطة والسعادة وغير عابئة بما يحدث للبشر[2].

ولقد قدم لنا فلوطارخوس Plutarqus أحسن رسم لخوف الإنسان المرضي من الآلهة ومن عقابها الشديد لما قارن بين الملحدين ويقصد بهم الأبيقوريون المتطيّرين المرعوبين مفضلاً إلحاد الأولين، رغم زيغهم عن الحقيقة والصواب؛ لأنهم لا يعرفون الخوف والاضطراب في حين أن الآخرين يعيشون في الأوهام ويطاردهم الخوف في منامهم اعتقاداً منهم أن الآلهة ساخطة عليهم لكثرة آثامهم وأخطائهم، ويقول فلوطارخوس في هذا الشأن بماذا سنخاطب "الديسيديمون" Deisidaimon؟[*] وبأي وسيلة سنقدم له النجدة؟

إنك تراه جالساً خارج منزله حاملاً كيساً حقيراً أو مرتدياً خرقاً رثة، وهو في كثير من الأحيان يتمرغ عارياً في الوحل، معترفاً بصوت مرتفع ببعض أخطاءه وبتقصيره في بعض الأمور، مصرحاً بأنه شرب من هذا الشيء وأكل من ذاك... الخ[3].

إن الاعتقاد في عذاب الآخرة اعتقاد قديم عند اليونانيين، كما أن الخوف من انتقام الآلهة كان يساورهم في كل الظروف، ولقد تفطن أبيقور إلى هذه الأوهام التي رمت جذورها في أعماق النفس البشرية لدرجة أن التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المدن اليونانية لم تنجح في اقتلاعها نهائياً، فهل ستنجح فلسفة الاتراكسيا في ذلك لترد الهدوء والسكينة إلى نفس الإنسان؟

---

(1) A.J. Festugiere:- op.c.t.p.15

(2) د. جلال الدين سعيد: ابيقور "الرسائل والحكم" ص 35

(*) الديسيديمون: هو الإنسان الذي يعيش في خوف مستمر من الآلهة وفي رعب لا ينقطع من جبروتها.

(3) A.J. Festugiere: op. cit, p. p 74-73

3- العوامل الفكرية لنشأة الفلسفة الأبيقورية:

ظهرت الأبيقورية والرواقية المعاصرة لها في فترة من فترات أثينا عمت فيها البلبلة والاضطرابات بوجه خاص، فحكم على الحركة الفكرية بالعزلة والانكماش وانخفض مستوى التفكير العلمي والفلسفي إلى حد لم يسمح بأي تفتح أو ازدهار حقيقي أصيل باستثناء بعض الشخصيات المنعزلة[1]. فما هي التطورات التي آلت بالفكر الفلسفي إلى التلاشي والضلال وكيف فقد الإنسان اليوناني ثقته بالعالم وبالأشياء إثر فقدانه الثقة بنفسه وبالآلهة وبالآخرين؟

كان تلاميذ سقراط المتأخرين قليلاً أو كثيراً يؤولون فكر المعلم تأويلاً يشوهه وكانت جميع المدارس الفلسفية تجهد لتقدم للناس تعريفات للحق والخير، غير أن تعددية هذه التعريفات قد قوضت فكرة التعريف ذاتها حتى أن ضمائر اليونانيين وجدت نفسها في عهد أبيقور وسط بلبلة كبيرة؛ بلبلة من المهم كشف أسبابها كي نفهم معنى المشروع الفلسفي الأبيقوري.

كان فكر سقراط قد تحدد تحديداً دقيقاً بتعارضه مع وجهات نظر السفسطائيين، كان السفسطائيون يعطون دروساً للشباب الأثرياء القادرين على دفع ثمن باهظ جداً لقاء ما يتلقون من دروس، كانوا يحترفون التعليم مدعين معرفة كل شيء وامتلاك مهارات كلية ويعرضون علماً يدّعون أنه موسوعي، وهكذا كان هيبياس الذي كان يحضر الألعاب الأولمبية بانتظام يدعي بأنه لم يستطع قط أن يلتقي برجل يساويه علماً، فهو يعلم الحساب والهندسة والفلك ويعرف المهن جميعاً وكل ما يرتديه عندما يأتي لحضور الألعاب الأولمبية هو من صنع يديه، أضف إلى ذلك أنه ينظم الشعر والملحمة والمأساة و يكتب المقالة ويعرف الأوزان الشعرية وقواعد اللغة...الخ[2].

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 371

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص26

وضعت كل هذه المعارف في خدمة فن الخطابة، الذي هو قبل كل شيء فن من الإقناع ويعرف كيف يستخدم انفعالات من يتكلم وانفعالات مستمعيه بطريقة تستميل انضمام المستمعين إلى موقف الخطيب.

على هذا القدر من العلم والبلاغة كان رد سقراط بأنه لا يعرف شيئاً، لكنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً على حين أن السفسطائيين يعتقدون بأنهم يعرفون ولكنهم لا يعرفون أنهم في الحقيقة لا يعرفون شيئاً، ونجد في محاورات أفلاطون أمثلة تبين كيف ينطلق بعض السوفسطائيين من تعريف موضوع هو محل نقاش بينه وبين سقراط، ليبين له هذا الأخير في نهاية المجادلة أن النتيجة التي وصل إليها مناقضة تماماً للتعريف الذي أثبته في البداية وبهذه الطريقة يكشف سقراط بشيء من السخرية جهل السفسطائي وجهله لجهله وحاجته الأكيدة إلى الامتثال في بادئ الأمر لتلك النصيحة السقراطية التي نقشت على معبد "دلفي" "أعرف نفسك بنفسك" والمقصود بهذه القاعدة ضرورة التعمق في الوضع الإنساني، إذا سعى الإنسان لمعرفة الأشياء قبل أن يعرف من يكون! إن ما يدعونا إليه سقراط إنما هو الاستقلال الذاتي. إلا أن هذه الرسالة السقراطية قد شوهت بطرق مختلفة من قبل صغار السقراطيين[*].

فالميغاريون[*] حين أرادوا أن يدفعوا بالشك السقراطي إلى أقصى حدوده جعلوا من هذا الشك لا سلاحاً لمحاربة ادعاءات السفسطائيين بالمعرفة الموسوعية، بل حذراً جدلياً قادهم للقول بأن المنهج Discourse لا يمكنه أن يتعدى تحصيل حاصل مبدأ الهوية "أ هو أ" دون أن يخاطر بمماثلة الشيء بما ليس هو.

(*) صغار السقراطيين: هم جماعة من أصحاب سقراط، علموا في حياته وبعد مماته، وكتبوا مصنفات أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصي لفكره، مع ادعائهم صدودهم عنه واشهرهم ثلاثة: إقليدس الميغارى، مؤسس المدرسة الميغارية وانتستيس مؤسس المدرسة الكلبية وأرستيبوس مؤسس المدرسة القورينائية.

انظر يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط 6 القاهرة 1968 ص85

(*) الميغاريون: هم أتباع المدرسة الميغارية نسبة إلى مدينة ميغارى بالقرب من أثينا وهى بلد إقليدس الميغارى أو السقراطي وهو غير إقليدس المهندس الذي أنشأ فيها مدرسة اشتهرت بالجدل وكان أفلاطون أحد ممن يرتادوها.

انظر: جان بران: المرجع السابق ص 131

أما القورينائيون(*) أتباع أرستبوس فقد أخذوا الحكمة "أعرف نفسك بنفسك" على أنها دعوة لجعل الفرد الحكم الوحيد لما يسرة أو يكدره، ولهذا فاللذة هي في النهاية ما يجب أن ينزع الإنسان إليه دونما انقطاع.

أما الكلبيون(*) أتباع أنتستيس وديوجين وأقراطس، فقد دفعوا بالتهكم السقراطي إلى أبعد حدود السخرية،مستخدمين العمل الفاضح كوسيلة للعمل الأخلاقي وهكذا بينما سقراط يحثنا على الاستقلال الذاتي يدعونا صغار السقراطيين إلى هجر المجتمع والاكتفاء بالذات، بالإضافة إلى هذه القطيعة التي حلت محل التناغم القديم بين الإنسان والطبيعة والتي أفقدت المواطن اليوناني شعوره بالانتماء إلى مجموعة لا يمكن هجرها دون السقوط في التوحش، فقد ظهرت عند السفسطائيين أطروحة ثورية بالنسبة إلى ذلك العصر يلخصها قول "بروتاجوراس" Protegra's "بأن الإنسان مقياس كل الأشياء" ففي الماضي كانت آلهة الأوليمب هي مقياس كل الأشياء؛ إذ هي المحددة لوجودها ولمصيرها بينما أصبح الإنسان حسب هذا الاعتبار الجديد متحكماً في مصيره وله قدرة الحكم على الأشياء والتمييز بينها، صحيح أن فكرة بروتاجوراس قد تحدث شقاقاً بين الأفراد وقد توقع بهم في صراع ناجم

الكلبية Cynicism: هي إحدى المدارس السقراطية التي عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون وذادت أهميتها طوال العصر الهللينستى، لأنها كانت تجارى الانحلال الفكرى والسياسى في هذا العصر وسميت الكلبية بهذا الاسم لأن مؤسسها انتستيس Antisthen كان يتخذ ملعب الكلب مكاناً للتعليم واعتبر أن الفضيلة هى الطريق الوحيد للسعادة وأنها تكمن في السلوك والممارسة فهي ليست منحة إلهية ولا تحتاج إلى تعلم أو لنظر، بل تمسك بالزهد فأصبح نقيداً لأرستبوس القورينائى وعبرت الكلبية عن المتأخرين عن المتغيرات في العصر الهلينستي فابتعدت عن كل قيمة إيجابية ولم تعنى بمصالح المجتمع أو بالمشاركة في سياسة الدولة.

انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص212

الكلبية Cynicism: هي إحدى المدارس السقراطية التي عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون وذادت أهميتها طوال العصر الهللينستى، لأنها كانت تجارى الانحلال الفكرى والسياسى في هذا العصر وسميت الكلبية بهذا الاسم لأن مؤسسها انتستيس Antisthen كان يتخذ ملعب الكلب مكاناً للتعليم واعتبر أن الفضيلة هى الطريق الوحيد للسعادة وأنها تكمن في السلوك والممارسة فهي ليست منحة إلهية ولا تحتاج إلى تعلم أو لنظر، بل تمسك بالزهد فأصبح نقيداً لأرستبوس القورينائى وعبرت الكلبية عن المتأخرين عن المتغيرات في العصر الهلينستي فابتعدت عن كل قيمة إيجابية ولم تعنى بمصالح المجتمع أو بالمشاركة في سياسة الدولة.

انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص212

عن اختلاف مقاييسهم وتباين رغباتهم، إلا أن السفسطائيين لا يكترثون بذلك، لأن الصراع الناجم عن كثرة المقاييس أفضل طريقة للانتقاء الطبيعي الذي يحقق البقاء للأقوى أي للأفضل في نظرهم[1].

هكذا مهد الإنسان المقياس السفسطائي الطريق لمذهب الريبة عند بيرون[2]. وبالرغم من كل الفروق التي تباعد بين بيرون وأولئك السفسطائيين إلا أنه يمكننا القول أن قول بروتاجوراس أن "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" قد أدت في بادئ الأمر إلى الجور الذي نصبه كاليكليس وثراسيماكوس كقاعدة للحياة، فقد أدت بعد ذلك إلى غياب المقياس الذي يميز المذهب الريبي، ففي الواقع تتحدد حكمة الريبي بسلبيات "الحكيم هو من يتخذ تعليق الحكم مبدأ له، وهو من يتوصل إلى اللامبالاة التي تخلصه من كل انفعال، وأن تمنحه انعدام الاضطراب"[3].

في هذه الفوضى التي سادها انحلال الأخلاق وشاعت فيها بلبلة الفكر، أصبح هدف الناس الهروب من الحظ السيئ لا الإقدام على فعل خير إيجابي، في هذا العصر ترتد الميتافيزيقا إلى الوراء وتحتل الأخلاق مكان الصدارة ولم تعد الفلسفة شعلة نار تهدي قلة من طلاب الحقيقة؛ بل أصبحت أشبه ما تكون بعربة إسعاف تتبع المعركة القائمة من أجل البقاء، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى فيما يرى برتراند رسل[4].

وكان من الطبيعي إذن في مثل هذه الظروف الخاصة التي شاهد فيها الإنسان اليوناني القوة والضعف ينتصران على الحق والعدل، والتي فقد فيها مع كرامته كمواطن ثقته بالعناية الإلهية وثقته بالأشياء أن تظهر بعض المحاولات من أجل إنقاذه من حالة الاضطراب والتمزق التي أصبح يعيشها وأبرز هذه المحاولات ظهور مدرستان فلسفيتان معاصرتان ومتنافستان هما الأبيقورية والرواقية، ويتفق المذهبان في محاولتهما المصالحة بين الإنسان

---

(1) أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى الانجليزية بنيامين جويت ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1968 ب336

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص30

(3) برتراند رسل: حكمة الغرب ترجمة د.فؤاد زكريا، ج1 سلسلة عالم المعرفة الكويت 1983 ص204

(4) د.توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية "نشأتها وتطورها" ص 102

والكون فكان شعارهما واحد وهو" أن يعيش المرء وفقاً للطبيعة" بيد أن المفهوم الرواقي للطبيعة يختلف عن المفهوم الأبيقوري. فبينما تدعوا الرواقية إلى الانسجام مع الطبيعة بالخضوع لمجرى أحداثها والاستسلام لتقلبات الزمن الذي يعبر عن العناية الإلهية وعن القدر المحتوم. تدعوا الأبيقورية إلى العيش وفقاً للطبيعة وترى في الإحساس معياراً للحق ومعياراً للخير بحيث لا تعدو أن تكون الطبيعة في نظرهم حضوراً خاما وجملة من الظواهر الفيزيائية التي لا دخل فيها للقضاء والقدر و للعناية الإلهية.

ولئن كان الرواقيون الأبيقوريون يستعملون نفس مصطلح الاتراكسيا Ataxia(*) للتعبير عن الحالة الخاصة التي يتمتع بها الحكيم، فإن الاتراكسيا عند فلاسفة الرواق حصيلة الوعي بانضمام العقل البشري إلى اللوغوس الإلهي، والرضا بنظام الكل دونما اكتراث بظروف الدهر من مرض وبؤس وشقاء، أما الاتراكسيا الأبيقورية فهي تحقق بالانتصار على رغباتنا اللامحدودة وعلى الخشية والخوف اللذين يعكران صفو حياتنا بدون هوادة فالاتراكسيا الأبيقورية مشروطة بالقضاء على الرعب الذي تولده الظواهر الغريبة[1].

ثانياً: حياته ومؤلفاته وأهميته:

1- حياته ومكانته:

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد سنة 341 ق.م في مدينة أثينا حسب بعض الروايات وفي جزيرة ساموس حسب بعضها الآخر[2].

(*) الاتراكسيا: كلمة يونانية معناها التجرد من الانفعال ورباطة الجأش وطمأنينة العقل وسلامة النفس انظر هنري توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1970 ص 53

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 41

(2) F.S.J Copleston: A History of philosophy, vol.1, part II, image Books Newyork, 1922, p.145

وانظر أيضاً د. جلال الدين سعيد أبيقور "الرسائل والحكم" ص 17

وانظر كذلك: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول "الفلسفة القديمة" ترجمة د. زكي نجيب محمود ، راجعه د. أحمد امين، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ط 2 القاهرة 1967 ص 384، وايضا

E.Zeller out lines of the history of Greek philosophy, Revised by. D. r William. Trinity College Cambridge Trubner. Co Ltd.London. 1931-p230 :trans, Nestle

ومهما كان الأمر فهو قد تربى في ساموس حيث كان أبوه "نيوقلاس Neocles" يدرس قواعد النحو وأمه خرسترات "Cherestrate" تمارس السحر والشعوذة، وكان أبوا أبيقور قد هاجرا من أثينا للاستيطان في جزيرة ساموس ورزقا فيها بالإضافة إلى أبيقور بثلاثة أولاد هم: نيوكليس Neocles وخريديم Cheredme وأرسطوبول Aristobule الذين انتسبوا فيما بعد إلى مدرسة أخيهم.

وتقع جزيرة ساموس على مقربة من مدن كولوفون وأفسوس ومالطية، التي كانت مراكز فلسفية هامة في عصر الفلسفة قبل السقراطية، وكان أبيقور يصاحب أمه أثناء الزيارات التي تقوم بها إلى البؤساء من الناس لتساعدهم على استرضاء الآلهة واسترجاع الحظ وربما كان لما شاهده أبيقور من نزور وتطهيرات واعتقادات سخيفة الوقع الكبير في نفسه آنذاك، مما يفسر العداء الشديد الذي مافتئ يكنه للأساطير والخرافات والأباطيل.

ويروي أن شغف أبيقور بالفلسفة بدأ منذ كان عمره أربع عشرة سنة أثناء دراسته لعلم نشأة الكون عند هزيود Hesiode، الذي يقول بتولد كل الأشياء عن العماء فلما سأل أبيقور معلمه عن أصل العماء ولم يحصل على جواب يرضى فكره المتعطش إلى الحقيقة سئم ما كان يتلقاه من دروس في علم اللغة والنحو.

ومنذ ذلك الحين ازداد أبيقور تصميماً وعزماً عن ذي قبل في البحث وراء إجابة عن أسئلته في مدارس الفلسفة المختلفة، فلما بلغ من العمر ثمانية عشر عاماً اتجه إلى أثينا حيث انغمس في تعاليم المفكرين اليونان ولم يعجب إلا بالقليلين منهم، إذ كان النزاع بينهم شديداً فيما يتعلق باختلاف وجهات نظرهم، بينما كانوا يبذلون مجهوداً غاية في الضآلة للوصول إلى اتفاق جوهري، ولذلك غادر أثينا متجهاً إلى الشرق، وقضى بضع سنوات يجوب الأقطار المختلفة، باحثاً عن لب الحكمة الشرقية وما أن شعر أنه أشبع وتثقف بما حصل عليه من علم وبما عثر عليه من حكمة حتى عاد إلى أثينا، وكان آنذاك في الخامسة والثلاثين فاشترى منزلاً وحديقة في إحدى الضواحي وأنشأ أكاديمية خلوية يلقن فيها فلسفته.

وكانت حديقته مفتوحة للرجال والنساء، للأغنياء والفقراء، للسادة والعبيد لأنه كما أوضح أبيقور ليست هناك فروق جنسية أو طبقية في دولة العلم[1].

وقد تناول سيرته المؤرخون وأنقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكان وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها، وفي هذا يقول كارل ماركس" إن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي أراد تنوير العقول ومن أجل ذلك لقبه رجال الكنيسة منذ عصر فلوطارخوس إلى لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى الآثم[2].

وكذلك كتب "ماهافي" يقول "ينبغي أن نبين للملأ أن أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون ولاسعة علم أرسطو، بل نجده في المذهبين العمليين مذهبي أبيقور وزينون، كما نجده في تشكك بيرون، فكل رجل في وقتنا الحاضر هو أما أبيقوري وأما رواقي وإما متشكك"[3].

أما عن حقيقة هذا الفيلسوف المفترى عليه فيبدو أنها لم تكن بالبشاعة التي صوره عليها أعداؤه على مدى التاريخ، ولقد أعطانا ديوجين لايرتيوس فكرة عن كل أنواع الثلب والوشاية التي تعرض لها أبيقور ومدرسته.

فنجد على رأس أعدائه فلاسفة الرواقية وبخاصة كريزيبوس الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب رداً على كل ما يكتبه أبيقور، وكذلك الرواقي "ديوتيم Diotime" مثلاً قد كتب خمسين رسالة فاضحة وزعم أنها لأبيقور، كما أن "تيمقراط Timocrate" وهو أخ "مترودورس" قد روج بعد هجره لمدرسة الحديقة أخباراً متنوعة عنها وعن رئيسها كزعمه أن أبيقور كان يتقيأ مرتين في اليوم لكثرة ما يتناوله من طعام، وكاتهامه إياه بمعاشرة النساء

---

(1) هنري توماس: أعلام الفلاسفة" كيف نفهم ترجمة متري أمين، مراجعة د. زكى نجيب محمود، دار النهضةالعربية، القاهرة 1964 ص145

(2) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 387

(3) نقلاً عن د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971 ص 25

الساقطات، وبقضاء وقته في قدح الآخرين، وأنه انتحل مؤلفات ديمقريطس في الذرة وأرستبوس في اللذة، وكان ابيكتيتيوس الرواقي يصف تعاليم أبيقور بأنها لا أخلاقية[1].

كذلك نجد كليوميدس الفلكي يجهر باحتقاره أبيقور ويشنع عليه بأنه يستعمل لغة غير مهذبة كاللغة الجارية بين البغايا والنساء اللاتي كن يحتفلن بأعياد كيريس Ceres وبين الشحاذين...الخ، ولكن أصول السخط عند كليوميدس كانت أعمق من ذلك ولم تهجه تلك اللغة التي كان يستعملها أبيقور بقدر ما أهاجه استنكار أبيقور للديانة القائمة على التنجيم، ثم ما كان يبديه لبسطاء الناس من روح المودة[2].

وبذلك نجد أن بغض أبيقور للخرافات كان سبباً في إثارة كل الناس، من الرواقين إلى العرافين الذين يتنبئون بالأشياء، وكل هؤلاء الخصوم اعتبروا مقت أبيقور للخرافات بغضاً منه للدين نفسه.

إلا أن ديوجين لايرتيوس[3]. يعتبر أنه من السذاجة بمكان أن نصدق هذه الصورة المشوهة لأبيقور؛ إذ شهد كثيرون بعدله إزاء الجميع، فوطنه قد مجده وأقام له عشرين تمثالاً برنزياً، أما أصدقاؤه فكانوا من الكثرة لدرجة أن مدناً كاملة غير كافية لإيوائهم، كما أن تلاميذه بقوا دائماً أوفياء لمذهبه، بحيث ظلت الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقيت قائمة الذات في حين كانت المدارس الأخرى تنهار من حولها، وكذلك إحسانه لأخوته ولطفه مع خدمه، وبعبارة واحدة كان أبيقور صديقاً للجميع أما تقواه وحبه للوطن فيفوقان كل وصف وهو لم يشارك في الحكم نظراً لتواضعه المفرط، ولما كانت اليونان تعيش أخطر فتراتها فهو لم يفكر في مغادرتها.

ذلكم هو الرجل الموهن الجسم الطيب القلب الذي صوره أعداؤه فاجراً فاسقاً والذي عرف أخلاق اللذة بهذه الكلمات "ليست بهجة الحياة لا في الشراب ولا في لذة النساء

---

(1) أبيقور "الرسائل والحكم" ص 20
وأيضاً: د. اميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 388

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 ترجمة د. توفيق الطويل وآخرون، إشراف د. إبراهيم مدكور وآخرون دار المعارف القاهرة 1978 ص 378

(3) Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers, Trans. by. R.D. Hicks vol 2 Harvard University press inc. MLxx, London 1970 Ch, x 9-11

ولا في فاخر الموائد، وإنما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والأحكام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس[1].

وخلاصة القول أننا بإزاء ثلاث مواقف من أبيقور: الأول رجل اشتهر بانحلاله الأخلاقي وبلهثه المستمر وراء كل أنواع اللذة ليتمرغ فيها مع "قطيع الخنازير الذي كان يعاشره، أما أبيقور الثاني فهو الذي يصفه ديوجين لايرتيوس ذلك الرجل الوديع الذي لا ينضب جوداً وإحساناً، وذلك الرجل الزاهد القنوع الذي أحبه تلاميذه ومجدوه إلى درجة التأليه، وأبيقور الثالث هو نفس الرجل الوديع الذي كان يفضل عن مذهبه الفلسفي في اعتقاد شيشرون الذي كان يعترف بطيبة الفيلسوف وبدماثة أخلاقه رغم استنكاره لفلسفته.

ويقول عنه فولتير أنه كان على مدى حياته فيلسوفاً حكيماً، معتدلاً،عادلاً وكان وحده من بين الفلاسفة الذي يعتبر جميع تلاميذه أصدقاءه، وكانت شيعته هي وحدها التي يسودها الحب ولم تنقسم إلى شيعة أخرى[2].

وأبيقور هو الذي أسس مذهب المدرسة وهو الذي أكملها وليس هناك أبيقوري لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة[3].

وأبيقور لم يخطط فحسب لتفسير الطبيعة كما حاول المفكرون من عهد طاليس إلى ديمقريطس أن يفعلوا، بل أيضاً لإشباع لون حديث من مذهب الشك كان ظهوره في جانب منه على الأقل نتيجة للأحداث التاريخية، وأهم هذه الأحداث هو انهيار وتدهور نفوذ أثينا والمدن الإغريقية المستقلة الأخرى في عالم من خلفوا الإسكندر حيث أصبح الفرد ضالاً[4]. وأصبح في حظر من أن يفتقد نفسه في عالم أكبر من أن يتحكم فيه أو أن يفهمه، إن ما كان في حاجة إليه هو الأمان في العمليات العادية للحياة، وكان هذا الأمان هو ما حاول أبيقور أن يقدمه له، كان يهدف إلى إيجاد عالم مثالي لا جمهورية من الكمال البشري يستحيل

---

(1) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 96

(2) د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982 ص 38

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 287

(4) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق ص186

وجودها مثل جمهورية أفلاطون[1]. وإنما مجتمع يظلل الود أفراده وينحصر همه في محو الألم والخوف والوصول إلى الاتراكسيا Atraxia، وكانت صداقات الأبيقوريين مضرب المثل في دوامها، ووسائل زعيمهم مليئة بعبارات الحب الخالص القوى، وقد بادله مريدوه هذا الشعور بالقوة التي نعهدها في مشاعر اليونان وحسبنا دليلاً على ذلك أن الشاب كولوتس Colotes حين سمع أبيقور لأول مرة خر راكعاً وبكى وحياه بأنه إله[2]، وكذلك نجد لوكريتوس الذي يقف منه موقفه من نبي جاء لخلاص الإنسان يقول "ولما سقطت الحياة الإنسانية طريحة على الأرض، تدوسها الديانة القاسية بأقدامها علناً وتسحقها بخبثها سحقاً، تلك الديانة التي أطلت برأسها من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفاني نظرة مخيفة، نهض رجل من اليونان، ولم يرهب يشخص ببصره الفاني إليها، فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحدياً، فلا الأساطير عن الآلهة ولا البروق، كلا ولا رعود السماء المروّعة قد نالت من عزيمته، بل زاد كل ذلك من بأسه وبسالة نفسه، حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان يحطم على الطبيعة أبوابها التي أحكم إغلاقها، ولذا ترى حدّة نشاطه الفعلي قد سادت، فمضى في طريقه قدماً مبعداً عن حدود العالم المشتعلة ضارباً بعقله وروحه في أجواء فسيحة. مطوفاً بهما أرجاء الكون التي ليس له حدود؛ ثم عاد إلينا من هناك مظفراً، عاد إلينا مزوداً بمعرفة ما يمكن وجوده ومالا يمكن وجوده فعلمنا علماً دقيقاً من أي المبادئ يستمد كل شيء قواه ويلتزم حدوده، ومن ثم انقلبت الأوضاع، فارتمت الديانة بدورها طريحة ليدوسها الناس بأقدامهم وإنا لنمجد فيه هذا النصر تمجيداً يبلغ عنان السماء[3].

وتوفي أبيقور الذي عد في مرتبة الآلهة الناعمة سنة 270 ق.م إثر مرض عضال لم يغير من صفاءه ومن هدوئه شيئاً، فقد كان هو أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سعيداً في حالة الإملاق الشديد.

---

(1) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، كيف تفهمهم ' ص 145

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة م4، ج8 ' حياة اليونان ص 174

(3) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة ص ص 394 395

وأيضاً: ر.هـ. بارو: الرومان، ترجمة عبد الرازق يسرى، مراجعة د. سهير القلماوى، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة 1968 ص 153

ولقد كتب أبيقور خطابين إلى إيدومينى أولهما قبل موته بأيام قلائل، وثانيهما يوم موته. وورد **في الخطاب الأول ما يأتي**: لقد بلغ الاحتباس آخر درجاته معي قبل كتابه هذا بسبعة أيام، وعانيت من الآلام ما يأتي على الحياة عند سائر الناس، فلو حدث لي شيء أرعَ أبناء مترودورس لأربعة أعوام أو خمس، لكن لا تنفق عليهم أكثر مما تنفق عليّ الآن. وورد **في الخطاب الثاني ما يأتي**: إني اكتب إليكم في هذا اليوم الذي أسعد فيه سعادة حقيقية، وهو اليوم الذي أشرف فيه على الموت، إن الأمراض في مثانتي ومعدتي تستشري وتزداد، لا يحد من قسوتها المألوفة شيء، لكنى أحس إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بيني وبينكم من أحاديث فتولوا أبناء مترودورس برعايتكم الكريمة كما عودتموني من إخلاصكم منذ الصبا لشخصي وللفلسفة[1].

2- أساتذته:

على الأرجح أن أبيقور تبع من الرابعة عشر حتى الثامنة عشر من عمره دروس بانفيل الأفلاطوني، وعلى الأرجح أيضاً أن يكون قد تلقى وفقاً للتقليد الأفلاطوني دروساً في الرياضيات وحتى الرياضيات المطبقة على الفلك، التي نجد لها أمثلة عديدة في محاورة أفلاطون "تيماوس"، وسيبدى أبيقور فيما بعد احتقاراً كبيراً تجاه مختلف هذه الاختصاصات[2].

وفي عام323 ق.م وهو العام الذي توفي فيه الإسكندر الأكبر قصد أبيقور أثينا وفيها ربما يكون تتبع دروس أكسينوقراط الذي كان يترأس الأكاديمية وقتذاك، وربما أيضاً كان تبع دروس ثيوفراسطس في اللوكيوم بعد أن هاجر أرسطو إلى كالسيس، حيث مات في السنة التالية، وفي تلك الفترة تعرف أبيقور على "ميناندر" الذي سيصبح شاعراً هزلياً، وفاز

(1) رسل: تاريخ الفلسفة تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول الفلسفة القديمة ص 386
وانظر أيضاً د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية عرض ونقد. ج 1 مطبعة الجامعة السورية دمشق 1958ص 140
وأيضاً: د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 20

(2) جان بران الفلسفة الأبيقورية ص 37

بصداقته[1]. في عام 322 ق.م أي في السنة التالية لوفاة الإسكندر قام خلفه برديكاس المقدوني[*] بنفي جميع المهاجرين الأثينيين المستوطنين في جزيرة ساموس، فلجأت أسرة أبيقور إلى مدينة كولوفون في آسيا الصغرى، وغادر أبيقور أثينا إلى جزيرة رودوس حيث تبع على الأرجح دروس المشائي براكسيفانس، ثم رحل إلى تيوس بالقرب من كولوفون وتتلمذ على أحد تلاميذ ديمقريطس المدعو نوزيفان، فوجد في تعليمه مبادئ الفيزياء الذرية، إلا أنه سرعان ما اختلف معه وعن طريق نوزيفان تعرف أبيقور على مذهب بيرون الشكّي، ثم انعزل بكولوفون للتأمل ولبناء فلسفة شخصية بعد أن تشبع بالأفلاطونية عن طريق بانفيل والأرسطية عن طريق براكسيفانس والذرية عن طريق نوزيفان[2].

وعلى الرغم من أن أبيقور كان رقيقاً وديعاً مع معظم الناس، إلا أن جانباً آخر من جوانب شخصيته قد تبدى في موقفه من الفلاسفة، خصوصاً هؤلاء الذين كان لهم الفضل عليه في أرجح الظن، وهو في ذلك يقول "احسب أن أولئك الشكاكين يعتقدون أنني كنت تلميذا لذلك "الرخو" يقصد نوزيفان، وأنني قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة من الشبان العرابيد، فالحق أن ذلك الرجل قد كان صاحب سوء، وله عادات لا تؤدى إلى الحكمة أبداً ولم يعترف قط بمدى ما هو مدين به لديمقريطس، وأما عن لوقيبوس فقد زعم أنه لم يكن ثمة فيلسوفا بهذا الاسم، يقصد بهذا القول بأن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفاً وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة إلى غيره من الفلاسفة، كان معيباً بنقيصة شنيعة أخرى وهي استمساكه بعقائد معينة استمساكاً فيه جمود واستبداد فلم يكن بد لأتباعه من تلقى عقيدة مشربة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شيء فيها ولبثوا حتى النهاية لا يحاول أحد منهم أن يضيف إليها شيئاً أو يعدل فيها شيئاً"[3].

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 19

(*) برديكاس: جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية عند موت الإسكندر، ثم اغتيل سنة 321 ق.م

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 20

(3) نقلاً عن برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول "الفلسفة القديمة" ص 386
وانظر أيضا: ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق" ص 186

وبذلك كان أبيقور يفضل ديمقريطس عن أفلاطون وأرسطو وعنه أخذ بعض اللبنات التي شاد بها فلسفته، كما أخذ عن أرستبوس حكمة اللذة، وعن سقراط لذة الحكمة وعن بيرون عقيدة الهدوء واسمها الطنان الرنان اتراكسيا Atraxia، كما أنه كان من المعجبين أيضاً بأنكساجوراس وأرخيلاوس معلم سقراط[1].

3- مؤلفاته:

إن محافظة ديوجين لايرتيوس على رسائل أبيقور الثلاثة "رسائل إلى هيرودوت" رسالة إلى بيتوكليس، رسالة إلى "مينكايوس"، وعلى عدد من حكمة الأساسية قد سمحت لنا بالتعرف على محصل الفكر الأبيقورى، أضف إلى ذلك أنه بالمقارنة مع الفلسفة الرواقية القديمة التي كان لها ثلاثة شيوخ مؤسسين لم تكن تعاليمهم دائماً متفقة، إلا أننا نجد الفلسفة الأبيقورية لا تحتوى إلا على اسم أبيقور الذي لم يكن خلفاؤه إلا أتباعاً أمانتهم لتعاليم معلمهم أكبر من أصالتهم، وأضف أيضاً أن تلميذه اللاتيني لوكريتوس متأخر زمنياً وأن مع تقدم الزمن يمكننا التحدث عن فلاسفة تأثروا بفكر أبيقور لا عن تلاميذ حقيقيين، ولا يوجد حتى في أوائل التاريخ الميلادي فلاسفة أبيقوريون لهم من الأهمية ما كان للرواقيين، ابيكتتيوس وماركوس أوريليوس اللذين حافظا على فكر مؤسسي المذهب الرواقي. يبد أن فلسفة أبيقور كانت عرضة لسوء فهم طويل ولتشوهات دنيئة ساهمت كثيراً في تكريس صورة "خنازير أبيقور"، وفي ترويج أفكار خاطئة قد تكون ساهمت بنسبة كبيرة في إتلاف مؤلفات فيلسوف خصب ترك آثاراً كثيرة[2].

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة ص 167

وانظر أيضا: د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى أفلوطين 270 م وبرقلس 485 م. دار العلم للملايين ط 1 بيروت 1991 ص 165

(2) نفس المصدر ص 22

وانظر أيضاً: جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 18

ويروى أنه وضع ما يزيد على ثلاثمائة لفافة من الورق، كما وضع كتاباً كبيراً اسماه "في الطبيعة" ويضم سبعة وثلاثين كتاباً اختصرها في "الموجز الكبير" و"الموجز الصغير" وكذلك من أهم كتبه كتابه "القانون" ويقال أنه مأخوذ من ثلاثيات نوزيفان من أهل تيوس[1].

وأيضاً من كتب أبيقور كتاب "الذرة والفراغ" وكتاب "الآلهة" وكتاب "في النهاية" وكتاب "الأشياء التي ينبغي طلبها أو اجتنابها" وكتاب في "العدالة وسائر الفضائل" وكتاب في "القداسة وفي الملكية وفي القدر"[2].

أما عن مضمون هذه الرسائل الثلاث:

فالرسالة الأولى وهي الموجهة إلى "هيرودوت" تعرض المبادئ العامة لتفسير الطبيعة وتلخص أهم ما ينبغي على المرء معرفته؛ لكي يجد الحل بنفسه كلما أعترض سبيله معضلة أثناء بحثه في الطبيعة، ويستهل أبيقور حديثه في هذه الرسالة مذكراً بمبادئ المعرفة وبمعايير الحقيقة "الإحساسات والتوقعات والانفعالات وإدراكات الفكر المباشرة" ثم يشرع في مرحلة أولى في بناء قواعد الفيزياء الذرية، منتقلاً بعد ذلك إلى بسط نظريته في الإدراك محللاً آليات الإبصار والسمع والشم والذوق واللمس، وفي مرحلة ثالثة يرجع فيلسوفنا للحديث عن الذرات وخصائصها، وفي خاتمه الرسالة يدور حديث أبيقور حول شروط الفوز بالسعادة والغبطة المنشودتين.

أما الرسالة الثانية وهى الموجهة إلى "بيتوكليس" فإن أصالتها مشكوك فيها و الأرجح أنها من تحرير أحد أتباع أبيقور من الجيل الأول، وفي هذه الرسالة تطبيق لمبادئ الأبيقورية على الآثار العلوية أي على الظواهر السماوية التي تولّد في أنفسنا الهلع والرعب وهذه الرسالة تستبعد كل لجوء إلى الخرافات والأساطير.

وأخيراً نجد في رسالة إلى "مينكايوس" تحريضاً على التفلسف من أجل استعادة صحة النفس بالتخلص من الخوف برفض فكرة القدر المحتوم وبتلطيف الرغبات والتخفيف من

---

(1) Luce.A: An introduction to Greek philosophy, themes and Hudson. ltd, London 1992 , p.139

(2) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى أفلاطون 270 م وبرقلس 485 م ص 166

حدتها، فبعد التأكيد على أنه لا مجال للخوف من الآلهة، يبين أبيقور لمنيسي أنه لا شيء في الموت يدعو إلى الخوف، وينتهي أبيقور في الفقرات الأخيرة من رسالته إلى وضع شروط السعادة المتمثلة في الاكتفاء الذاتي وفي القناعة[1].

جميع هذه النصوص حفظها لنا ديوجين لايرتيوس "القرن الثالث بعد الميلاد" في كتابة المعروف باسم "حياة مشاهير الفلاسفة" وخصص الباب العاشر منه للكلام عن سيرة أبيقور وفلسفته.

و"أوسنر" Osener هو أول من بادر بنشر آثار أبيقور المذكورة وكان ذلك بلايبزج Leipzig سنه 1887، وفي عام 1888 أكتشف "ك. ووتك" K. Wotke مخطوط بمكتبة الفاتيكان يحتوى على واحد وثمانين حكمة أبيقورية، ثلاثة عشر منها تنسب إلى الحكم الأساسية وجرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية.

كما سمحت حفريات " هركولانوم" Herculaneum[*] سنة 1752 إلى سنة 1754 باكتشاف مكتبة أبيقور والتي تحتوى على كتاب أبيقور "في الطبيعة" غير أن الحالة الرديئة جداً التي كان عليها هذا الكتاب لم تسمح إلا بنشر مقاطع مبتورة ومنقوصة للغاية أما أكبر نسبة من اللفائف المحفوظة التي يتجاوز عددها 1700 لفيفه فهو "لفيلودام" hilodem وهو أبيقوري عاش في القرن الأول قبل الميلاد.

ومن جهة أخرى يمكن أن نجد في نقوش أونيواندا Oinoanda في لوقيا عام 1884م رسالة بعث بها أبيقور إلى أمه[2].

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 44

(*) هركولانوم Herculanum: مدينة إيطالية قديمة قرب نابولى وكشفت عنها الحفريات منذ 1719 وهى التنقيبات الأثرية التي حدثت في مدينة هركيول التي كان بركان "فيزوف قد ثار عليها وردمها عام 79 ق.م، وأدت إلى العثور على بعض الكتابات الفلسفية التي لم تكن معروفة من قبل.

راجع د. محمدغلاب: الفلسفة الإغريقية جـ 2. مكتبة الأنجلو المصرية ط 1 القاهرة د.ن.ص 217

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص26

وأيضاً جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 ص 366، وايضاً:

Cyrail Bailey: The Greek atomists and Epicurus, at the clarendon press. 1928, p228

ولكن خير مرجع للمذهب الأبيقورى هو كتاب في طبيعة الأشياء Rerum De.nature كتبه لوكريتوس Lucretius بعد موت أستاذ المذهب بقرنين، وهو أعجب ما كتب إحياء لذكرى فليسوف عظيم.

4- تلاميذه:

إن مدرسة أبيقور أي مدرسة الحديقة تختلف عن أكاديمية أفلاطون ولوكيوم أرسطو، اختلافها عن مدرسة الرواق، إنها ليست مؤسسة علمية أو مركز للبحث والتعليم بل هي ندوة أصدقاء أو مقر طائفة من الأشخاص يعيشون فيما بينهم حياة جدية تزخر بأواصر الصداقة المتينة والخلاص العميق، كانت الحديقة الأبيقورية أقرب إلى ملجأ أو دير يعتزل فيه الأتباع ويجمع الشباب القلق والراشدين الذين أساءت إليهم الحياة وطعنتهم فطلبوا السلام والمحبة في نطاق هذه الحديقة.

في حوالي عام 311ق.م أسس أبيقور مدرسة في مدينة ميتيلين بجزيرة لسبوس Lobos ولكنه لم يمكث أكثر من سنة مما دل على أن استقبال الأهالي له كان بارداً وسلوكهم نحوه عدوانياً؛ نظراً للأفكار المادية والمتعية التي كان يلقنها والتي لم يتعود معاصروه على مثلها، بيد أنه ترك خليفة له على رأس المدرسة وهو هرمارخوس[(1)].

في عام 310 ق.م على الأرجح غادر أبيقور ميتيلين قاصداً إلى لامبساكوس، حيث أسس مدرسته، في هذه المدرسة التقى مع من أصبحوا أعلام الأبيقورية فيما بعد مثل بوليان Polyan وهو عالم رياضيات كبير تخلى عن علمه للتفلسف معه، كولوتس Colotes إيدوميني Idomene وليونتي Leontee وزوجة الأخير وتدعى تيمستا Temista وهيرودوت Herodotus وفيثوقليس Pythocles، وكان أقربهم إلى قلبه مترودورس Metrodrus الذي لقب بأبيقور الثاني والذي توفي قبل أبيقور بسبعة أعوام، وكذلك مناسيوس و تيوقراطس و أمينوماكوس[(2)].

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 19

(2) Cyrail Bailey: the greek atomists and Epicurus, P.7 and see: Diogenes leartius, op.cit, x, 2-4

وكـان مـن تلاميـذه أيـضاً أخوتـه الثلاثـة وهـم: نيـوكليس Neocles وخريـديم Cheredme وارسطوبول Aristobule وهذا الأمر النادر يشهد بطيب جوهره لا بمقدرتـه على التأثير والإقناع فحسب.

في عام 306 ق.م عاد أبيقور إلى أثينا يصاحبه العديد من مستمعيه في لامبساكوس واشترى حديقة يقيم فيها مدرسته، وكانت هـذه الحديقـة السـبب في تسميته الأبيقـوريين "فلاسفة الحديقة" وأزداد عدد تلاميذها بانضمام المعجبين إليهـا، جميـع هـؤلاء شـكلوا جمعيـة مؤتلفة متحابة تنشد السلام والهدوء أكثر من النقاش الجدلي البارع، وتعيش منعزلة نوعاً مـا عن حياة المدينة "الدولة" تطبيقاً للحكمة الأبيقورية "عش متوارياً"، في هذا الأمر افترقت مدرسـة الحديقة افتراقاً بعيداً عن مدرسة الرواق التي أسسها في نفس الوقت "زينـون الكتيـومي" الـذي كان يعلم الرواقية لجمهور واسع يستهوي النقاش الجدلي القوى كـان الأبيقـوريين أصـدقاء يعيشون في جمعية يؤلف بين أعضائها الحب والمودة والصداقة[1].

وكان التعليم في "حديقة أبيقور" خالياً من التكلـف، كمـا كانـت الحيـاة فيهـا بـسيطة أخوية لكن وجود نساء فيها لم يلبث أن صار سبباً في التحدث عنها بالسوء، كما كان نجاحها سبب في إثارة الغيرة وزعم بعض خصومها أن ما فيه يجرح إحساسهم.

بعد موت أبيقور ترأس المدرسة هرمارخوس تنفيذاً لوصـية المعلـم وفي العـام 250 ق.م خلفه بوليستراتوس الذي ألف كتاب "الاحتقار اللاعقلى" وفيه انتقد آراء السفـسطائية في أن أصل الأفكار الأخلاقية هو العرف وأنها لهذا السبب غير صائبة، كمـا يـذكر مـن أسمـاء رؤساء المدرسة ديونيسيوس وبازيليدوس، وممـن اشـتهر مـن رؤسـاء المدرسـة أبولـودورس وسمى طاغية الحديقة وقد كتب أكثر من أربعمائة كتاب والبطليموسيان السكندريان اللـذان كان إحداهما أسود والآخر ابيض، وزينون الصيداوى وكـان شيـشرون يجلـه إجـلالا كـبيراً وفيلوديموس من جدارا، وباختصار تتابع على رئاسة الحديقة أربعة عـشر شـيخاً مـن مـوت

(1) J.v Luce: an introduction to Greek philosophy.p.139

وانظر أيضا: جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 38

أبيقور إلى موت القيصر المقدوني يوليوس قيصر عام44 ق.م وهذا يعنى أن المدرسة قد لاقت نجاحاً كبيراً"[1].

لم يلمع مع أتباع أبيقور إلا الشاعر لوكريتوس "99-55 ق.م" الذي عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدع الشائع في هذه الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حرية الفكر وكانت تعاليم أبيقور ذائعة بين الطبقة المثقفة، ثم قام الإمبراطور أوغسطينوس بحركة رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من أثر ذلك أن امتنع الناس عن قراءة قصيدة لوكريتوس "في طبائع الأشياء"، وظلت كذلك حتى جاءت النهضة وإنك لتوشك إلا تجد شاعراً آخر غير لوكريتوس قضت عليه الظروف بأن ينتظر كل هذا الأمر قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة أجمعت على جوانب النبوغ فيه، وقصائده تنظم فلسفة أبيقور شعراً وهو يقف من أبيقور موقفه من نبيّ جاء لخلاص الإنسان حيث يقول: "أنت يا من استطاع من أعماق الظلمات الحالكة جد الحالكة، أن يجعل النور ينبثق بمثل هذا السطوع، وأن يهدينا إلى الخبرات الحقة لهذه الحياة، إنني امتثل بك يا مجد الشعب اليوناني، واليوم أضع قدمي على الآثار عينها التي خلفتها خطاك...

إنك يا أبتي أنت مبدع الحقيقة، أنت من يجود علينا بالتعاليم الأبوية، يأيها المعلم المجيد إننا مثل النحل الذي ينطلق إلى كل مكان من المروج المزهرة ليرشف رحيق الأزهار إننا نحن أيضاً لفي كتبك نرتع لنقتات بهذه الكلمات الذهبية كلها ذهبية، كلمات هي أجدر ما كان بالحياة الخالدة إطلاقاً ما كاد مذهبك يشرع في أن يعلن بصوته القوى هذه النظرية في الطبيعة المنبثقة من عبقريتك الإلهية؛ حتى تبددت في الحال المرعبات من النفس وتلاشت الأسوار التي تحيط بعالمنا، إنني عبر الخلاء كله أرى الأشياء تتحقق، لقد كان ذاك إلهاً نعم كان إلهاً، ذاك الذي كان أول من عرف حكمة الحياة والذي بعلمه اقتلع وجودنا من عواصف ما أعتاها من عواصف من ظلمات ما أسحقها من ظلمات، واستطاع أن يرسيه في هدوء ما بعده هدوء في نور ما اسطعه من نور"[2].

---

(1) Diogenes Leartius: op.cit.x.25-26

وانظر أيضاً: جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 39

(2) نفس المرجع: ص 40

وبذلك ترك أبيقور وراءه مريدين خلف بعضهم بعضاً زمناً طويلاً، وظل لمدرستهم أتباع ينتمون إليها جهرة إلى عهد قسطنطين منهم من سوأ اسم أستاذه فجعله مرادفاً للنهم في المأكل والمشرب، ومنهم من ظل يعلم الحكمة البسيطة التي لخص فيها فلسفته "الآلهة لا ينبغي أن تخاف، والموت لا يمكن الشعور به، والخير يستطاع نيله، وكل ما نرهبه يمكن التغلب عليه"[1].

كل هذا يدل على ما ينطوي عليه قلب أبيقور من شفقة ليس بعدها شفقة على الناس جميعاً سواء في ذلك أهل بلاده التي كرمته بإقامة التماثيل أو أصدقاؤه الذين كانوا من الكثرة بحيث تضيق بهم مدن برمتها[2].

يقول سنيكا إن تلاميذه كانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى أنه قائم بينهم وكان شعارهم بعد موته هو "عش كأن عين أبيقور تراقبك"[3].

5- وصيته:

ضمن بقاء المدرسة الأبيقورية وصيه للأستاذ نفسه، فقد أوصى برئاستها و بالحديقة التي كانت لها إلى هرمارخوس من أهل ميتيلين وهذه الوصية وثيقة من شأنها أن تؤثر في النفس وهذا يدعونا إلى ذكرها بنصها:

بمقتضى هذه الوثيقة أهب كل ما أملكه، وأوصى به إلى أمينوماخوس بن فيلوكراتيس من أهل باتي وإلى تيموكراتس بن ديمتريوس من أهل بوتاموس، لكل منهما على حدة بحسب نصوص وثيقة الهبة المودوعة في المتروؤن Metroon[*] ذلك على شريطة أن توضع الحديقة وكل ما يلحق بها تحت تصرف هرمارخوس بن أجيمورتوس من أهل ميتيلين وأعضاء جماعته ومن يخلفهم هرمارخوس وارثين له، لكى يعيشوا ويتعلموا فيها.

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة ، م4، ج 8 حياة اليونان ص ص 174-175

(2) د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة ص 38

(3) ول ديورانت: قصة الحضارة م 4، ج 8 حياة اليونان، ص 168

(*) المتروؤن: مقصود بها أم الآلهة، وكانت اسماً للمعبد الخاص بكوبيي في أثينا.

وإني لأعهد لأعضاء مدرستي على الدوام بواجب المساعدة لأمينوماخوس وتيموكراتيس ومن يرثهما في العمل ما وسعهم على المحافظة على الحياة المشتركة في الحديقة على أحسن وجه ممكن، كما أعهد لهؤلاء أيضاً "ورثة الموصى لهم" بأن يعملوا على المحافظة على الحديقة على نفس الوجه الذي يجرى عليه من يوصى خلفاؤنا بالمدرسة إليهم، وليسمح أمينوماخوس وتيموكراتيس لهرمارخوس وزملائه بأن يعيشوا في البيت الذي في مليتا مدة حياة هرمارخوس، وليعمل أمينوماخوس وتيموكراتيس ما وسعهما بالتشاور مع هرمارخوس على أن يرصدوا من الموارد التي جعلتها لهما مالاً خاصاً: أولاً لما يقدم عند قبر أبى وأمي وإخوتي، وثانياً للاحتفال المعتاد بيوم/ ميلادي 7 أكتوبر من كل عام ولاجتماع كل أعضاء مدرستي كل شهر في اليوم العشرين لإحياء ذكرى مترودورس وذكراي بحسب القواعد المعمول بها الآن، وليحتفلا أيضاً بيوم ذكرى اخوتى وبيوم ذكرى بوليانيوس كما كنت أفعل حتى الآن. وليراعى كل من أمينوماخوس تيموكراتس أبيقور بن مترودورس وأيضاً بن بوليانيوس مادام يتعلمان ويعيشان مع هرمارخوس، وليقوما أيضاً بالإنفاق على ابنة مترودورس مادامت مؤتمرة بأمر هرمارخوس ومطيعة له وإذا بلغت رشدها فليزوجها من زوج يختاره هرمارخوس من بين أعضاء المدرسة، وليعطهما أمينوماخوس بالتشاور مع هرمارخوس من ضروب الدخل التي تؤول إليّ ما يريانه كافياً لمعيشتهما عيشة حسنة كل عام، وليجعلا هرمارخوس وصياً على الأموال كأنفسهما؛ بحيث لا يعمل شيء إلا بالاتفاق معه، لأنه شاب معي في الفلسفة وتركته على رأس المدرسة، وإذا بلغت الفتاه سن الرشد فليقم أمينوماخوس وتيموكراتيس بالإنفاق على جهازها وذلك بأن يأخذا من الممتلكات بقدر ما تسمح به الظروف بموافقة هرمارخوس وليقوما بالإنفاق على نيكانور كما كنت أفعل حتى الآن، بحيث لا يصبح أحد من أعضاء المدرسة الذين خدموني في حياتي الخاصة وأظهروا لي محبتهم من كل وجه واختاروا أن يشيبوا معي في المدرسة في حاجة إلى ضروريات الحياة وذلك بقدر ما يكفي ملكي ولتعط كل كتبي إلى هرمارخوس، وإذا توفي هرمارخوس قبل أن يكبر إبناء مترودورس فليعطهم أمينوماخوس وتيموكراتيس من الأموال التي أوصيت بها ما يكفي لحاجاتهم المتنوعة ماداموا مطيعين وليتعهدوا بقية الأمور طبقاً

لتعليماتي ولينفذ كل شيء بحسب وسعهما، وإني أعتق من أرقائي ميس ونكياس وليسكون وأمنح فيدريون حريتها[1].

هذه الوصية تدل على طيب قلب أبيقور وحبه لأصدقائه ومريده، حيث كانت الحياة في المدرسة البسيطة قائمة على الحب المتبادل بين أفرادها، ولذلك أحبه تلاميذه ومجدوه بل وصلوا إلى تأليهه، وقد وأصبحت فلسفته أشبه بدين تمسكوا به واتخذوا القواعد الأبيقورية وعبدوها وحفظوها وتوارثوها، وحمل تلاميذ أبيقور ومن تبعهم صورته في خواتمهم وزينوا بها حلاهم وصاروا يقيمون الاحتفالات الدورية لتمجيد تعاليمه.

---

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 ص ص375- 376

الفصل الثاني

نظرية المعرفة عند الأبيقوريين

الفصل الثاني

نظرية المعرفة عند الأبيقوريين

تمهيد:

إن مـا نطلـق عليـه الآن نظريـة المعرفـةTheory of knowledge أو Epistemology كان أبيقور يسميه علم القوانين أو المعايير Canons[1].

وقد استهدف من هذه المعايير التي أقامها مقام التحليلات والجدل الأرسطيين أن يحقق ما أسماه بالإتراكسيا Atraxiaأو الحرية التي نتخلص بمقتضاها من المخاوف والاضطرابات بكل أنواعها. وبعبارة أخرى لقد استهدف منها أن تحقق لنا سلام العقل وطمأنينة النفس[2].

في الواقع لا يمكننا في أية نقطة من النقاط موازنة العلم القانونى الأبيقورى بالجدل عند أفلاطون أو بالمنطق عند أرسطو أو الرواقيين، حيث نجد أحد الإثباتات الأساسية في طبيعيات أبيقور هو أن الكون مؤلف من ذرات Atoms ومن خلاء Vide تسقط فيه هذه الذرات، فمثل هذا الإثبات يحذف في وقت واحد كلاً من معنى المثال ومعنى النفس اللاجسمية عند فلاسفة الأكاديمية، فأبيقور لا يطالب إطلاقاً تلاميذه أن ينكبوا على التدرب بتلك التمارين العقلية التي تكونها الرياضيات، ولا نجد في كتابته أبداً تلك المناقشات المدققة والصارمة والبارعة والتي كان سقراط ماهراً فيها، فأبيقور يقول ما عليه أن يقوله بطريقة جافة وأسلوب مقتضب، لا يستخدم أبداً محسنات فن الخطابة زد على ذلك أن لاشيء أغرب عن فكر أبيقور من الجهد الدائم لدى أفلاطون للارتقاء بنا من الحقيقة الواقعية المحسوسة إلى المثل المعقولة[3].

---

(1) Cyril Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 224

(2) George. K. strodach: The philosophy of Epicurus, North western University prees,U.S.A. 1962. p.36

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص45

وبالمثل يختلف العلم القانونى الأبيقورى عن المنطق الأرسطى، فالعلم الأرسطي يقوم على العام، على الصفات المشتركة التي يمكن أن نحملها على صف من الأفراد والمنطق هو أداة هذا العلم، وآليات قياسية تقوم على ما صدق التصورات لاكتشاف علاقات تداخلها أو تخارجها ذهاباً من الجزئي إلى العام "استقراء" Induction أو من العام إلى الجزئي "استنتاج" Deduction.

أما المنطق الأبيقورى فلا يطمح إلى أكثر من تحقيق مقاربة للواقع تسمح للإنسان بالتصرف إزاء الأشياء بخبرة ودراية[1]. وعليه فإن أبيقور لا يعبأ بالمفاهيم والتصورات وهو لا يحتاج إليها إلا بقدر حاجته إلى التعبير عما هو موجود، مما دفع بشيشرون إلى مؤاخذته قائلاً "إنه قد ألغى الحدود وهو لا يعلم شيئاً عن التقسيم والتوزيع، كما أنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يقود بها الاستدلال إلى النتائج ولا يبين كيف يمكن فضح السفسطة وإزالة الإبهام"[2].

وأخيراً لا يمت العلم القانونى الأبيقورى بأية صلة إلى المنطق الرواقي الذي يدرس علاقات اللزوم الزمانية ليبين كيف تترابط الأحداث وفقاً لعناية إلهية يرفضها أبيقور رفضاً مبدئياً[3].

وأن كل الأشياء مترابطة بروابط التعاطف والتساوق الطبيعي، روابط تدعونا معرفتها إلى أن نكتشف وراء كل شيء عناية تتضمن حكمة إلهية وعقلاً مطلقاً،في حين أن زينون كان يجتذب جمهور الناس وأن مناقشات فلاسفة الرواق كانت تتضمن حججاً بارعة كان أبيقور يتحدث ببساطة مع تلاميذه وأصدقائه نابذاً الجدل لكونه شيء غير نافع، ولهذا كانت البداهة المبدأ الهام لهذا العلم القانونى، بداهة ليست هي البداهة العقلية التي سيتكلم عنها ديكارت وإنما البداهة الحسية، البداهة الملموسة، البداهة هي أساس وقاعدة الأشياء

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 44

(2) J.M. Rist: Epicurus, Cambridge university press, 1972, 15

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل الحكيم" ص44

جميعاً[1]. وبذلك ليس العلم القانونى الأبيقورى إذاً نظرية في التصور ولا نظرية في المقال ولا فناً في المحاجاة إنه وسيلة لمقاربة الحقيقة الواقعية.

وسائل المعرفة:

يعد العلم القانوني عند أبيقور بحث في الأدوات التي نملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لاكتساب المعرفة الصادقة، فالقانون يعنى أولاً وقبل كل شيء بمعيار الصدق أو الواقع.

بدأ أبيقور دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس، ففي رسالته إلى هيرودوت Herodotus يقول "ينبغى أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي نكون في وضع يمكّننا من اختبار آرائنا وأبحاثنا أو مشكلاتنا، بحيث لا تتوصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء، إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً وهذا أمر ضرورى إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والآراء والخلافات التي أمامنا[2].

لقد كان أبيقور يشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، يخدمها العلم القانونى "أى المنطق" والعلم الطبيعى وكان تعريفه للفلسفة أنها "الحكمة العلمية التي تولد السعادة بالأدلة والأفكار"[3].

إن الأساس الأول في نظرية المعرفة عند أبيقور وهو الفهم الواضح لوسائل المعرفة فالسؤال الذي كان قائماً لدى الفلاسفة السابقين عن طبيعة العلاقة بين العقل وحقيقة الأشياء، وكانت إجاباتهم عن هذا التساؤل مختلفة، فمنهم من ربط بين العقل وحقيقة

(1) جان بران: "الفلسفة الأبيقورية" ص 47

(2) د.كريم متى: "مادة الأبيقورية" الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثانى ،ج2 ص27

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر، ط6 القاهرة 1976

الأشياء، ومنهم ربط بين الحواس وحقيقة الأشياء، وأبيقور من الذين أثاروا هذا التساؤل مرة أخرى كيف نستمد معرفتنا عن العالم؟ أتكون بشهادة الحواس أو بالعقل أو بهما معاً؟[1].

وانتهي أبيقور إلى نظرية يشرح فيها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن وتتركز هذه النظرية في البحث في وسائل المعرفة التي يحددها الكتاب المحدثون في الفلسفة الأبيقورية بأربعة وسائل أو معايير هي الإحساس والتوقع أو الخيال والانفعال، أي الشعور باللذة والألم وإدراكات الفكر المباشرة، وعلى أية حال فالفكرة لدى الأبيقوريين تنشأ وتتكون عن الوسائل السابقة[2].

أ- الإحساس:

يبدو أن أفلاطون لم ينجح في القضاء نهائياً على الإحساس الذي يبقى في رأيه مشوباً بالذاتية والنسبية الحائلين دون بلوغ المعرفة الصحيحة؛ إذ ما فتئ أبيقور يحاول رد الاعتبار إلى الحس الذي لا يكذب أبداً، والذي لن يمكنه تبعاً لذلك أن يضيف شيئاً إلى ما يدركه أو أن ينقص منه شيئاً، وليس من شك في أنه قد لقي عوناً من إعادة الاعتبار النسبي الذي قام به أرسطو بإزاء الادراكات الحسية، ولكنه صار على طريق نظرية ديمقريطس في الخيالات أو الصور التي تخرج بغير انقطاع من كل الأشياء[3].

وإذا كان ديوجين لايرتيوس يرى بعض التعاطف بين أبيقور و فلاسفة المذهب الشكّي، فالواقع أن فيلسوفنا لا يتجاوز حد الإعجاب بالأتراكسيا البيرونية، فهو قد يرفض تعليق الحكم حول الظواهر ومدى صدقها؛ لأن الإحساس في نظرة أكثر مصادر المعرفة بداهة لدرجة أنه كان يقول حسب رواية شيشرون "أنه لو خدعه حس واحد مرة واحدة في حياته، فهو لن يثق بأى حس من حواسه أبداً"[4].

---

(1) Cyril Bailey: op. cit , p.236

(2) J.M. Rist:op. cit , p p17-18

(3) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه د.عزت قرني، دارالنهضة العربية، القاهرة 1976 ص377

(4) د. جلال الدين سعيد: أبيقور" الرسائل والحكم" ص 45

لا مجال إذن لأن يشك أبيقور في حواسه التي تنقل لـه الواقـع بكـل صـدق وأمانـة، والتي لايمكن أن تعد مسئولة عن الأخطاء والأوهام التي يقع فيها المرء غالباً.

رأى أبيقور أن كل ما هو مدرك حسياً هو صادق وواقعي، لأنه لا يوجـد فـرق بـين قولنا عن شيء ما أنه صادق وقولنا عن هذا الشيء أنـه موجـود، صـادق تعنـى إذاً مـا هـو موجود كالقول موجود، وكاذب تعنى ما ليس بموجود كالقول لا موجود[1].

وعليه فالحقيقة ليست في الأبيقورية توافقاً منطقياً بين قضيتين متناسـبتين ولا تطابقـاً بين العقل والأشياء، بل الحقيقة هي الواقع، والإحساس هو ما يـسمح بتجلـي هـذا الواقـع وليس الإحساس أبداً إنشاءاً ذاتياً، وإنما هو ما به تحضر لنا الحقيقة الواقعية، يتولد الإحساس عن تماس حضورين اثنين هما الحاس والمحسوس، سواء تعلق الأمـر بالاحـساسات اللمـسية والذوقية أم بالاحساسات البصرية والشّمية والسمعية، وتفسير ذلك أن الأجسام يصدر عنها ذرات دقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة غاية الرقة تنبعث من سطح الأشياء وتتحـرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها[2]. فهي أشباه لها، حتـى إذا مـا صـادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب أحدثت الإحساس وفي الهواء أشباه لا يحصيها العد متطـايرة ليس فقط من الأشياء القريبة، بل أيضاً من الأشياء البعيدة والماضـية، وهـذه الأشـياء أصـل خيالات المنام واليقظة فالمخيلة تجرى على نسق الحس تماماً، والخيالات إحـساسات لا صـور مستعادة ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء فالحقيقة أن ألوفاً من الأشباه تزدحم على الفكر في كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا بالتي يوجه إليها انتباهه[3].

وقد كان سيريل بيلي Cyril Bailey محقاً في إلحاحه على أهمية تجربـة التمـاس في معرض الحديث عن كل إحساس في فلسفة أبيقور،كـل إحـساس هـو في تحليلاتـه الفيزيائيـة حركة ذرية ترجع إلى الملامسة الناتجة عن تماس أجسام مادية، ومن هنا كان أبسط شـكل مـن

(1) Cyril Bailey: op. cit, p.241

(2) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان مركز الدلتا للطباعة الإسكندرية 1995 ص62

and see: Cyril Baily: Greek Atomists and Epicurus, p.241 and see: H. Jones: The Epicurean Tradition, p.25

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 218

أشكال الإحساس هو الإحساس بالتماس الذي يمكن أن نختبره عندما يصطدم جسم خارجي بأي جزء من أجزاء جسمنا، إلى مثل هذا التماس يجب في النهاية أن نرجع كل إحساس[1].

أكد أبيقور أن الأجسام جميعاً تطلق باستمرار جزيئات دقيقة، لها شكل تلك الأجسام ولونها " يدعوها أشباهاً" تأتى هذه الأشباه لتصدم عيوننا، بحيث يكون البصر ذاته تماساً فكل إحساس يتولد إذا من تصادم يتولد من تلاقٍ ولهذا كانت معارفنا جميعاً تبدأ بالإحساس.

يقول شيشرون وفلوطارخوس متهكمين بقانون أبيقور "يظهر أنه سقط من السماء" إلا أن ديوجين لايرتيوس حفظ لنا بعض تصريحاته الهامة بما أن الإحساس هو المعطى الخام أو بكلام أدق معطىً ما بعده معطى، فلا يتوجب علينا أن نبرر بالعقل شرعيته ولهذا يقول أبيقور عن الإحساس إنه لاعقلي[2].

ولكن يجب ألا نفهم من ذلك أنه لا مفهوم أو خلف، بل نفهم أنه يتعلق بمجال سابق على مجال العقل، ففي الواقع ليس من واجب العقل أن يبرر الإحساس، بل من واجب الإحساس أن يبرر العقل "لاشيء يقدر أن يفند الإحساس، فإحساس شبيه لا يمكنه أن يفند إحساساً شبيهاً لأن كليهما بنفس القوة، وكذلك لا يستطيع إحساس مباين أن يفند إحساساً شبيهاً لأن كليهما بنفس القوة، وكذلك لا يستطيع إحساس مباين أن يفند إحساساً مبايناً لأنهما لا ينطبقان على المواضيع نفسها، ولا يستطيع العقل أن يفعل بأكثر من ذلك، لأن كل عقل يتوقف على الإحساس[3]. فجميع أفكار عقولنا تتأتى من الإحساس.

إذن إذا كان العقل أبعد ما يكون عن أن يستدعى ليكون معياراً للحكم على الإحساس فإن بناء أفكارنا كله يقوم على الإحساس. وهكذا فالإحساس إذا يفرض نفسه ببداهة لا تحتاج إلى أى تبرير، ومثل ذلك ما يقوله لوكريتوس "أية شهادة جدير بالثقة أكثر من

(1) Cyril Baily:op. cit, p. 242

(2) Diogenes Leartius: Lives Eminent philosophers.x,31

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ترجمة د. تيسير شيخ الأرض ، منشورات الأنوار– بيروت 1968 ص 195 •

J.M. Rist: Epicurus, p20 and see and see: Diogenes Leartius: op. cit, x32

شهادة الحواس؟ إن تخدعنا فهل العقل قادرا على الشهادة ضدها وهو الذي يصدر عنها بكليته؟ لنفرض أنها خادعة عندئذ يصبح العقل خادعاً بكليته، فهل سيصحح السمع والبصر؟ أم اللمس السمع؟ وهل سيخطئ الذوق اللمس؟ أو هل سيفحم الشم بقيم الحواس أم أن العينين ستقومان بهذه المهمة؟ في رأيي أن لا شيء من كل ذلك؟ فقد وزعت على كل الحواس قدرات محدودة، ووظائف خاصة ينتج عن ذلك أن الحواس غير قادرة على أن تراقب بعضها بعضاً، لذا يتوجب علينا دائماً أن نعتبرها متساوية في جدارتها بالثقة، وبالتالى فإن إدراكاتها صادقة على الدوام"[1].

وهكذا فإن العقلانيين والريبيين الذين كانوا يستمتعون بمعارضة تناقضات الإحساسات، ليستنتج العقليين من ذلك أن الإحساس لا يشكل نقطة إنطلاق للمعرفة المشروعة ويؤكد الريبيون أن كل معرفة ممتنعة قد ردوا جميعاً على أعقابهم خائبين.

ولوكريتوس واضح جداً عندما يتكلم عن الريبيين حيث يقول" أما أولئك الذين يرون أن كل علم ممتنع، فإنهم يجهلون أيضا إن كان العلم ممكنا، بما إنهم يتبجحون بجهلهم بكل شيء سأهمل إذاً المناقشة مع أناس يريدون أن يسيروا ورؤوسهم مقلوبة إلى أسفل، ومع ذلك أود أن أوافقهم على أنهم يمتلكون في هذه النقطة يقيناً ولكنني أسألهم بدوري كيف يعلمون وهم لم يلتقوا الحقيقة أبداً ما هو العلم أو عدم العلم؟ من أين أتوا بمعنى الحق ومعنى الباطل؟ كيف توصلوا إلى تمييز اليقينى من اللايقيني؟ وهكذا ستجد أن الحواس هي أول من أعطانا معنى الحقيقة وأن شهادتها لايمكن تفنيدها[2].

زد على ذلك أن الإحساس لا ينطلق من نفسه، فليس هو إنشاء للموضوع انطلاقاً من لاشيء، إنه يتضمن دائماً الحقيقة الواقعية التي يحيلنا إليها، يقول أبيقور" إن أنت حاربت الاحساسات جميعاً فلن يبقى ما تستند إليه لتعرف بدقة أيهما تعتبر باطلاً"[3].

---

(1) Lucretius: De Rearm Nature, trans. by, A. Lathain, Pengium book, Baltimore 1957, IV, v.482-499

(2) Ibid, IV, v.479

(3) Diogenes Leartius: op. cit, x,146 and see: A.E. Taylor: Epicurus. Constable Company ltd, London, 1911. p.42

رأى أبيقور أن الإحساس هو الأساس الوحيد للمعرفة وليس هناك موضوع تمييز بين مظهر Appearance وواقع Reality، فالمظهر هو الواقع، كما أنه ليس هناك أى تمييز أساسي مثل تمييز ديمقريطس بين التفكير والإحساس، وأبيقور لا يتفق مع ديمقريطس في اعتقاده بأن المعرفة الصحيحة وقف على الذرات والفضاء، وأن معرفتنا للخصائص الثانوية تكون عن طريق العرف by Convention وفي رأيه أن المعرفة الوحيدة الصحيحة هي الإحساس والتفكير في ذاته لون من الإحساس[1].

وبناء على ما تقدم ذهب أبيقور في تفسيره للأبصار أنه يتم حين يصدر من سطح المرئيات أشباحاً مادية تخترق الهواء لتؤثر على بصرنا، وينفي النظرية المعروفة في عصره والتي ترد الأبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات، أما عن الأشباح التي تصدر من الأشياء والتي فسر بها الأبصار فقد سماها لوكريتوس "أشباحاً" Simulacra وهي تظل حافظة لشكل الأشياء وألوانها[2]. أما السمع فيفسره بأنه يحدث عندما ينبعث من المتكلم أو من مصدر الصوت سيل من الجزيئات الصغيرة المتحركة التي هي الذرات في تيار هوائي يؤثر على الأذن، وكذلك يذهب في تفسيره للشم.

وعموماً فسر الإحساس دائماً بأنه يحدث نتيجة صدور ذرات مادية صغيرة من الأشياء المحسوسة تصل إلينا بطريقة فيها تآلف وانسجام معين وينتج عنها في النهاية انفعالاً أو إحساس ملائم أو غير ملائم[3]. ولم يمر مذهب أبيقور الحسي دون أن يثير اعتراضات معاصريه أو المتأخرين عنه، اعتراضات رد عليها أبيقور نفسه وتلاميذه من بعده ردوداً واضحة.

يذهب أبيقور إلى أن الإحساس لا يمكن أن يخطئ لأنه يقوم علي إدراك مباشر للواقع كما يظهر ويتجلى، فمن أين إذاً يتسرب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ، وكيف نفسر الأخطاء التي تعزى في العادة إلى الحواس مثل رؤية البرج المربع مستديراً

(1) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق ص 187

(2) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان ص 61

(3) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص390

عن بعد أو رؤية العصا المستقيمة منكسرة في الماء؟ وكذلك السفينة التي نبحر على ظهرها تتقدم مع أنها تظهر لنا ساكنة وتلك التي تكون راسية تظهر مبحرة، وتبدو كل النجوم مثبتة في القبة السماوية مع أنها في حركة دائمة، وإذا وضعنا يدنا تحت إحدى عينينا وضغطنا على مقلتها يحدث لدينا إحساس مبهم بأن الأشياء التي كنا وضعناها بأنفسنا تبدو الآن وقد ازدوجت...الخ[1]".

رد أبيقور على كل ذلك رد وحيد! ليس إحساسنا هو الكاذب، وإنما الكاذب هو ظننا Opinion الذي نضيفه إلى الإحساس "الحكم الكاذب والخطأ يقومان دائماً في ما يضيفه الظن[2]". فرؤية البرج المربع مستديراً هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا وأن الخطأ فهو في الاعتقاد بأن البرج مستديراً حقاً، وعليه لايمكن الخطأ في الإحساس وفي الصور الحسية التي تصل إلينا والتي تبقى في حد ذاتها صادقة، أما ما يطرأ على الاحساسات من تشويه فهو راجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشباه إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للاحساسات، فالأشباه التي تصدر عن البرج المربع تصل إلى الذات المدركة عابرة فضاء معيناً مصطدمة بالهواء وبجسيمات لامرئية لا تعد ولا تحصى[3]".

وينقل لنا "سيكتوس أمبيريقوس" هذه الفكرة بقوله "يحق لنا القول إنه لما يبدو الشيء المحسوس صغيراً وبحجم معين فهو فعلاً بهذا النحو لأن حافة الأشباه قد إنسكرت أثناء انتقالها عبر الهواء، ولما يظهر لنا نفس الشيء من جديد عظيماً وبشكل آخر فهو في هذه الحالة فعلاً عظيم وله شكل آخر، إذ أن صورته لم تصل إلينا في كلتا الحالتين بطريقة مماثلة[4]".

ومن هذا المنظور تنتفي أخطاء الحس لأن كل الاحساسات صادقة فصورة المجداف المنكسر في الماء صورة صادقة وصورته موجودة وجوداً فيزيائياً يجعلها تنطبع كما هي عليه في

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 52

(2) Diogenes Leartius: op. cit, x.50

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 48
وأيضاً أميل برهييه "تاريخ الفلسفة" ج2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 99

(4) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 48

العضو المبصر، ولما يخرج الجداف من الماء ويبدو مستقيماً لا تصحح هذه الصورة الجديدة الصورة الحسية الأولى التي لا تقل عنها صدقاً وواقعية.

يجد سيريل بيلي Cyril Bailey[1]. أن مثل هذه النظرية قاضية على المذهب الأبيقوري بكامله، وأنها تقطع الجذور الحقيقية لكامل المذهب الأبيقوري.

في حين أن دوويت N.W. Dewitt يجهد على العكس من ذلك ليبين أن أبيقور ليس فيلسوفاً تجريبياً وأنه لا يعتقد بعصمة كل إحساس عن الخطأ، فدوويت[2] يرى أن قيمة الاحساسات يمكن بحسب أبيقور أن تختلف اختلافات تقع "على طول خط بين الكل والصفر"، فهذه القيمة تكون كاملة فقط عندما تكون الاحساسات مباشرة، أما عندما لا تكون الإحساسات مباشرة فهي تتضمن إقرار العقل ويجب أيضاً أن تقارن بإحساسات الأفراد الآخرين. "ينظر إلى الإحساس منطقياً كما ينظر إلى الشهادات في المحكمة، قد تكون بداهتها كاذبة، كما في حالة الجداف الذي يظهر منكسراً عندما يكون قسماً منه غاطساً في الماء وتصحح البداهة الكاذبة ببداهة احساسات أخرى ويجب أن تراعى بداهة الشهادات جميعاً، ويقوم الانتباه الإرادي بوظيفة الحكم في مقابل الانتباه الآلي الذي يخطئ"[3].

في اعتقادنا أن الشيء الهام بالنسبة إلى أبيقور ليس معرفة الشيء المدرك في حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا، ومهما اختلفت الاحساسات المتعلقة بنفس الشيء فإن كل إحساس هو إحساس لحظي، وهذا الإحساس هو الذي ينبغى أن يحدد شعورنا وحياتنا، ويقول فلوطارخوس في هذا الصدد "نعلم عادة أن نفس ماء الحمام يبدو لبعضهم محرقاً وللبعض الآخر بارداً، ويجب إضافة ماء بارد للأولين وماء ساخن للآخرين، وعليه إذا لم يكن أى إحساس أصدق من الآخر فإنه يترتب عن ذلك أن الماء في ذاته لا هو ساخن ولا هو بارد"[4].

---

(1) Cyril Bailey: The Greek Atomists and Epicurus. p 257

(2) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954, p.139

(3) Ibid: p.141

(4) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 49

في الحقيقة لم تحير أبيقور كثيراً تعددية التفسيرات التي يعطيها عن ظاهرة واحدة تاركاً لنا العناية لاختيار أنسبها لنا، كما لم تحيره تعددية الإحساسات التي يتبدى بها لنا الشيء نفسه في أوقات مختلفة، فالإحساس إذاً هو التقاط الآن الحاضر وبموجب هذا الالتقاط يتوجب علينا أن نتخذ موقفاً صافياً، والخطأ والهوى يقومان في أن نضيف إلى هذا الآن أبعاداً ليست له. وهكذا كان الثراء الأكبر للحكيم أن يكفي نفسه بنفسه وماذا يهم في النهاية أن يبدى لنا الشيء عينه باحساسات مختلفة في أوقات مختلفة، المهم هو ألا نتصرف تصرف صاحب الهوى ضحية الظن آملين أو خاشين من إحساس حاضر شيئاً آخر غير ما يهبنا في الآن الذي يحضر لنا فيه[1].

إن العيش في وفاق مع الطبيعة هو العيش الهادئ الذي يقتصر على الاحساسات الحاضرة التي تربطنا بالمحيط الذي نعيش فيه دونما محاولة التطلع على ما تخفيه هذه الاحساسات حاضراً أو مستقبلاً، لذلك ليس مثلاً للموت معنى بالنسبة للأحياء ولا بالنسبة

للأموات إذ هو لا يشكل موضوع إحساس للأحياء ماداموا أحياء، كما أنه لا يشكل موضوع إحساس للأموات الذين لا يحسون، وعليه إن الحكيم كما يقول سبنيوزا لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في الموت، وينبغي على من يرغب في السعادة أن يستبعد نهائياً هذه الفكرة وأن يكتفي بالإحساسات الحاضرة.

أما الاعتراض الذي قد يثيره أعداء المذهب الأبيقورى والمتعلق بالأحلام،على اعتبارها إحساسات لا موضوع لها، فقد كان أبيقور قد تداركه بنظريته المادية الحسية حيث يقول" قد يحدث أن أشباهاً Simulacra's ما تزال تائهة في الفضاء، بعد أن كانت فيما مضى قد صدرت عن موضوعات غائبة في الوقت الحاضر تأتى الآن لتؤثر في حواسنا"، كذلك يقول أبيقور" ليس للأحلام أى طابع إلهي ولا أي معنى تنبؤي، وهي تحدث نتيجة غزو تشنه الأشباه على حواسنا[2].

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 55

(2) Lucretius: op. cit, Iv, v. 907

وهنا يجب ألا يغيب عن بالنا أنه أتى في وقت كانت الأحلام فيه تعتبر منذ قرون كرسائل من قبل الآلهة يكلف الكهان بتأويل معناها ألسنة الحلم هذه التي قام بها أبيقور تتدرج في رغبته في أن يجعل الإنسان سيد قدرّه.

وبذلك نجد أبيقور يصر على أن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة فالثقة في البداهة المباشرة والشك في كل ما يضيفه إليها العقل ذلك هو شعار نظرية أبيقور في المعرفة[1].

وفي تبريره للخطأ يقول أبيقور إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة فمن أين إذن يتسرب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ أبداً؟ يرى أبيقور أن الحس لا يخطئ وإنما الذي يحدث هو أنه يأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور فهذا يلتقط صورة وذاك يلتقط أخرى، وهكذا مع أن الموضوع واحد باستمرار ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض؛ فالأصل إذن هوالحس دائماً [2].

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض؛ بمعنى أن الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس باعتباره يحس لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ هو في هذه الصورة نفسها من حيث أنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع الواحد.

إن الحس كحس: لا يمكن أن يخطئ أبداً، وعلى ذلك إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطئ فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟

إن قلنا إنه العقل فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس، فالأصل هو الإحساس والعقل تالٍ لهذا الإحساس، والتالي لا يكون

---

[1] إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 99

[2] A.E Taylo: Epicurus.Constable, p.46

حكماً على من لا يخطئ، وإنما الخطأ ينشأ في اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد، فالإدراك الأصل الحسي تبعاً لهذا هو الأصل[1].

ب- التوقع:

يعد التوقع عند أبيقور ثاني وسائل المعرفة، ويرى أبيقور أنه يتكون مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل، إذا لو بقى المرء على مستوى الاحساسات الآنية للظواهر المتبدلة لما استقر على رأى واحد ولا استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطأ، غير أن الاحساسات المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الانطباعات العابرة الخاطفة يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى، تلك العملية التي يسميها أبيقور بالتوقع[2].

ولقد ترجم شيشرون الكلمة اليونانية Prolepsis التي تعطى بالفرنسية Prolepse بكلمة Anticipation "فكرة سابقة" أما الكلمة الفرنسية Concept "مفهوم أو تصور" فهي لا تؤدى المعنى لأن فلسفة أبيقور لا ترتاح إلى مثل المصطلح العقلاني، وحاول أبيقور أن يتحقق من صدق الاستدلال العقلى بالرجوع إلى طرق التشبيه والمقارنة، ولكنه لم يصل في هذه المحاولة إلى وضع نظرية في الاستقراء يقول أبيقور في توضيح نظريته في المعرفة "لابد أن نثق في إحساساتنا وتمثلاتنا التي تحضر لأذهاننا[3]".

وكتب ديوجين لايرتيوس عن التوقع في الباب العاشر من كتابه "حياة مشاهير الفلاسفة مذاهبهم، حكمهم"، حيث يقول إنهم يتحدثون عن التوقع بما هو إدراك أو ظن سوى أو تفكير أو فكرة عامة موجودة فينا، أى بما هو تذكر لما تردد علينا مثل قولنا "هذا إنسان إذ في نفس اللحظة التي ننطق فيها بكلمة إنسان تحدث فينا هذه الكلمة صورة

(1) د. عبد الرحمن بدوى: خريف اليونان، مكتبة النهضة المصرية.ط 4 القاهرة 1970 ص 75
وأيضاً: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 215
(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور" الرسائل والحكم" ص 50
(3) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 391

لإحساسات سبق أن أدركناها، وهكذا فإن معنى كل اسم هو معنى مباشر وبديهي ولا يمكننا أن نبحث عما نبحث دون أن نعرف أولاً ما الذي نبحث عنه؟

فعندما نتساءل مثلاً هذا الحيوان هناك أهو فرس أم ثور؟ يجب أن تكون لدينا بالتوقع معرفة سابقة بكل من شكلي الفرس والثور، وبمعنى آخر نحن لا نستطيع تسميتها دون أن يكون لدينا بفضل التوقع معرفة سابقة بشكليهما، وهكذا فإن التوقعات واضحة وبداهتها مباشرة[1]. وبعبارة أخرى يطلق لفظ التوقع على انتقال الذهن من إدراك الجزئي ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسياً متكرراً في الماضي إلى إدراك المعنى العام والكلى إدراكاً مباشراً وبديهياً في الحاضر[2].

وقد يخطر ببالنا هنا أن التوقع عملية عقلية صرفة غير أنه في الحقيقة لا يرجع للعقل وإنما إلى الإحساس، فالتوقع لا يعدو أن يكون فكرة حسية نستذكرها في حالة غياب موضعها، وبعبارة أخرى إنه تذكر شيء خارجي ظهر لحواسنا وأنطبع فيها مرات عديدة[3].

ولقد أعطى مؤرخو الفلسفة الأبيقورية تأويلات عديدة جداً لهذا التوقع الأبيقورى[4].

فشيشرون عندما تكلم عن التوقعات التي موضوعها الكائنات الإلهية والتي يمتلكها البشر جميعاً وصف هذه التوقعات بأنها معارف فطرية وعلى هذا تكون التوقعات أفكاراً فطرية[5].

ويبدو أن شيشرون قد أخطأ عندما اعتبر التوقع معنى سابقاً وفكرة فطرية وعندما اعتبره تمثيلاً عقلياً للأشياء سابقاً على التجربة الحسية، أما الدليل الذي يسوقه شيشرون فهو متعلق بمعرفتنا بالآلهة التي يعتبرها "أفكاراً سابقة "موجودة فينا بالفطرة؛ بمعنى أن إثبات وجود الآلهة يفسر بكون الطبيعة نفسها قد طبعت في جميع العقول فكرة الآلهة وذاك ما يسميه أبيقور

---

(1) Diogenes Leartius: op. cit ,x.33

(2) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان ص 63

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 51

(4) Cyril Bailey: the Greek Atomists and Epicurus. p.355

(5) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 57

Prolepsis أى فكرة سابقة حول موضوع ما ولولاها لما استطعنا فهم أى شيء ولا البحث ولا النقاش،وعلى ذلك فإنه من الضروري أن تكون لدينا فكرة عن وجود الآلهة، لاسيما وأنها فكرة موضوعة فينا بل هي فطرية.

وفي أيامنا يأخذ دوويتDewitt من جديد بهذه النظرية ويجعل من الفكرة الفطرية الجزء اللب من مذهب أبيقور[1].

بيد أن مثل هذا التأويل الذي يجوز وجود أفكار في عقل الإنسان سابقة على التجربة يغفل النزعة التجريبية والبعد المادي للفلسفة الأبيقورية، وفعلاً إن أبيقور يؤكد أكثر من مرة أن أفكارنا متولدة عن الحواس، وأن المصدر الأول والوحيد للمعرفة هو الإحساس وعلاوة على ذلك كيف يكون للعقل توقعات فطرية والمعلوم أن العقل نفسه تابع للحواس ومدين لها بوجوده وبمعارفه.

يبقى الآن ألا نخلط كما فعل شتانيهارت Steinhart بين التوقع والتذكر وألا نجعل من التوقع صورة ناتجة عن إدراك جزئى بقى عالقاً بذهننا ويمكننا استذكاره حسب إرادتنا بهدف موازنته بإحساسات واهنة، غير أن ديوجين لايرتيوس يقول بأن التوقع فكرة عامة لا فكرة جزئية[2].

ويميز أبيقور بين المعنى والظن أو" الفرض" أى التفسير الجزافي في كثير أو قليل الذي نفسر به إحساساتنا، ففي حين أن المعنى السابق لا يضيف شيئاً إلى الإحساس فهو حقيقي دائماً مثل الإحساس ذاته، فالفرض يمكن أن يكون حقيقاً أو غير حقيقي إذ أنه يكون حقيقياً حينما يؤيده الحس أو على الأقل حينما لا يكذبه الحس، ويكون غير حقيقي حينما يكذبه الحس أيضا حينما لا يكون في بعض الحالات مؤيداً بالحس إن فائدة الفرض كبيرة جداً، بالإضافة إلى معرفتنا فعن طريقة يمكننا أن نذهب من الأشياء التي ندركها إلى المبادئ الخفية التي لا يبلغها الإدراك المباشر[3].

(1) W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p.146

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 58

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 196

صفوة القول أن الإحساس الذي يتكرر عدة مرات يجعل صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح وبداهة، مما يسمح لنا عند الإحساس بشيء حاضر بإدراكه ادراكاً مباشراً وبالإشارة إليه.

إلا أن الاحساسات المتكررة في السابق لا تكون مطابقة لبعضها مطابقة كلية حتى لو كانت متعلقة بنفس الموضوع، لذلك فإنها تتشذب من لواحقها وأعراضها لتكون وحدة الصورة واستمراريتها[1].

يقوم التوقع إذن على نوع من الاحساسات المطردة على حد تعبير "رافسيون" الذي يقول لا يعدو أن يكون "توقع" أبيقور الأثر الذي يتركه الإحساس المتكرر عدة مرات إنه صورة Image ونسخة مطابقة؛ لذلك فهو يمتاز بنفس البداهة المباشرة وبنفس اليقين المعصوم من الخطأ اللذين للإحساس[2].

نفهم انطلاقاً من هذه الاعتبارات كيف تنحل اعتراضات الشيكين القائمة على الطابع المتغير للاحساسات، وفعلاً لما كان تكرار الإحساس يتحقق بإصدار الشيء المحسوس لمجموعة من الأشباه، فإن العناصر المتماثلة والمتشابهة بين هذه الأشياء تتقارب وتلتحم ببعضها لتولد صورة نوعية ومعنى مشتركاً عند كل الذين يعيشون نفس الخبرة الحسية وبهذه الطريقة تفقد الاحساسات المتغيرة ووجهات النظر المتباينة قيمتها المعرفية[3].

لاشك إذن أن يكون إثبات التوقع المتولد عن الاحساسات بالإحساس نفسه وإلا لم نتجاوز مستوى الافتراض والظن، وبما أن التوقع يقوم على إحساسات متكررة في السابق ويتجاوز التجربة الحاضرة بالتسرع في الحكم على الموضوع المدرك فهو يبقى مشروطاً بالإثبات والتأكيد Confirmation أو بالتكذيب والإبطال Infirmation المترتبين عن آخر الاحساسات الحاضرة، وعلى تعبير سكستوس أمبيريقوس إن الإثبات هو الإدراك بكل بداهة، أن الموضوع المفترض هو حقاً على نحو ما وقع افتراضه فمثلاً لما أقول أن أفلاطون هو القادم نحوى من بعيد فإني أفترض وهو على مسافة بعيدة أنه أفلاطون، ولما يقترب مني

---

(1) Diogenes Leartius: op. cit , x, 50

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 52

(3) نفس المرجع ص 53

أصبح على يقين أنه أفلاطون، وعندما لا يفصل بيننا شيء يصبح إثبات هويته بالبداهة نفسها[1].

بيد أن أبيقور يضيف على معنى الإثبات والتكذيب معنى ثالثاً هو اللاتكذيب non-Infirmation اللاتكذيب هو ما يسمح بربط فرضية حول موضوع لامرئي بقضية بديهية كقولنا مع أبيقور إن الخلاء وهو شيء لامرئي موجود، بدليل أن الحركة وهي شيء بديهي وظاهر للعيان موجودة، وفعلاً لو لم يكن الخلاء لما كانت الحركة إذ أن الجسم المتحرك لن يجد فضاء يتحرك فيه لو كان ما في الكون إلا الملاء وعليه فإن بداهة الحركة لا تكذب ولا تبطل الخلاء اللامرئي المفترض[2]. بمعنى أن وجود الحركة لا يجعلنا ندرك الخلاء إدراكاً يقوم على بداهة الحس، ولكن الحركة تفترض الخلاء ولا تبطله، إذ بدونه لا يمكنها أن تكون، وهكذا يكون الإثبات و اللاتكذيب هما إذن معيار الحقيقة بينما اللاإثبات والتكذيب هما معيارا الخطأ، فالبداهة هي إذاً مبدأ وأساس كل شيء[3].

وبشهادة التجربة المباشرة أيضاً برهن لوكريتوس على وجود أجسام لامنظورة لاستدقاقها في الصغر فقوة الرياح التي لا تبصرها العين والروائح والأصوات التي تنبه الحواس، والرطوبة والجفاف والاهتداء البطيء أو التنامي الوئيد للأشياء جميع هذه الوقائع تستلزم وجود أشباه تلك الجسيمات اللامنظورة[4].

هذا الكون الجديد، هذا العالم المؤلف من ذرات يؤلف كلاً عقلانياً ومتلاحماً يمكن أن تفيد مبادئه في تفسير تفاصيل الظاهرات المنظورة مثل الظاهرات السماوية أو الظاهرات الحيوية، وأخيراً يوصى أبيقور تلاميذه أن يسلحوا أذهانهم على الدوام بتلك النظرة الشاملة التي تتيح لنا استكشاف التفاصيل متى ما أدركنا جيداً الصورة الإجمالية للأشياء واحتفاظنا بها في ذاكرتنا[5].

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 58
وأيضاً إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 100

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 54

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 59

(4) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 102

(5) Diogenes Leartius: Lives Eminent philosopher ,x.35

وضرورة النظرة الشاملة هذه هي واحدة من أكثر الموضوعات تردداً في قصيدة لوكريتوس، ذلك أنه يسهل علينا أن نكتشف ونرى بعين العقل كيف تتشكل تفاصيل الظاهرات الجوية حتى ما عرفنا جيد المعرفة أفاعيل مختلف العناصر.

ج- الانفعال أو الشعور باللذة والألم:

تمثل الانفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة وهي تنحصر في انفعالين رئيسيين هما اللذة والألم، اللذين يقوداننا في حُكمنا على الأشياء وفي التميز بين ما ينبغي أتباعه وما ينبغي تجنبه[1].

ولقد أشار ديوجينيس لايرتوس إلى هذه القضية في نهاية عرضه لمبادئ علم القانون الأبيقورى فقال "يرد الأبيقوريين الانفعالات إلى أثنين اللذة والألم ويخصون بهما كل كائن حي، أما الانفعال الأول فهو مطابق للطبيعة، في حين أن الثانى غريب عنها وبهما نتمكن من تمييز الأشياء التي يتوجب علينا أن نتوخاها وتلك التي يتوجب علينا أن نجتنبها"[2].

ويعبر دوويت W. Dewitt عن ذلك بطرافة إذ يقول " اللذات والآلام هي علامات بارزة أو توقف على كل مستويات الوجود"[3].

وكان أرستبوس بدوره قد اتخذ من الانفعال معياراً ولكن بمعنى مختلف بعض الشيء، فعنده أن الحالة الانفعالية هي وحدها التي تقع تحت الإدراك ولا سبيل إلى معرفة علتها عن ثقة، أما عند أبيقور فالبداهة تنصب على العكس على علة المعيار، فاللذة تعرفنا بالضرورة بعلة للذة وهي اللاذ والألم يعرفنا بعلة للألم وهي المؤلم[4].

ولما كانت الانفعالات تتولد عن الاحساسات شأنها في ذلك شأن التوقعات فهي معيار للحقيقة لا يقل قيمة عن المعيارين السابقين، فكل إحساس هو مناسبة للشعور باللذة أو الألم، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغي البحث عنه وما ينبغي تجنبه انطلاقاً من اختيار

---

(1) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان ص 63

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 60

(3) W. Dewitt: Epicurus and his Philosophy, p.151

(4) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج2 ، تاريخ الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 98

يقوم على حكم نريده أقرب ما يكون من الواقع ومن الحقيقة، وعلى ذلك فإن انفعالات اللذة من جهة كونها قاعدة هذا الحكم الذي يوجه اختياراتنا ويحددها تندرج ضمن العلم القانونى تماماً كالاحساسات والتوقعات.

فاللذة والألم هما إذن من جهة أولى امتدادٌ للإحساس[1]. إذ أنهما يتولدان بمناسبة الإحساس وعنه كما أنهما من جهة أخرى معيار الحكم وقاعدته التي تسمح بالاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه، ولنلاحظ أن ديوجين لايرتيوس يجعل من الانفعالات معايير للحقيقة بنفس قيمة الإحساسات والتوقعات، نحن إذاً أمام فلسفة تسعى لأن تعطى الإنسان مقياساً للعالم يكون بحق على مستوى هذا الإنسان، فالانفعالات انطباعات تحدثها الاحساسات فينا، وبموجب ما تكون هذه الانطباعات سارة أو غير سارة، نتوخى الموضوعات التي أحدثتها أو نجتنبها[2]. في نهاية الأمر أن لإنفعالات اللذة والألم بعداً أخلاقياً أساسياً في المذهب الأبيقورى، لاسيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحددة لتصرفاتنا، فلاشك أن يمتد الاتجاه الحسي عند الأبيقوريين إلى نزعة هيدونية[*]. تقوم على مبدأ اللذة وتجعل من المتعة قاعدة للسلوك ولئن كانت اللذة هي حقاً عند أبيقور مبدأ الحياة السعيدة وغايتها، كما أنها مبدأ طبيعي كلى يسمح بتأسيس نزعة هيدونية على مذهبه الطبيعى[3].

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 54

and see: J. M. Rist: Epicurus,p.30 Diogenes Leartius: op. cit ,x.31 6

(2) Diogenes Leartius : op. cit ,x.31 6

(*) الهيدونية Hedonism : كلمة أصلها يونانى مشتقة من Hedon اى سرور ومعناها الأوسع اللذة وهي في مبادئ الآداب، اصطلاح يشمل كل نظريات السلوك التي تتخذ صورة من اللذة أساساً لدستورها، وأول ما أطلق هذا الاصطلاح في الفلسفة القديمة على مذهب الحلقة القورينائية، وكان طابعها أن اللذة هي الغاية من الحياة، وأن واجب كل عاقل ينحصر في نشدان اللذة من غير أن تستحكم اللذة فيه وتستبد به.

أنظر: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1936 ص86 .

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 55

د- إدراكات الفكر المباشر "تمثلات الفكر الحدسية":

يضيف أبيقور إلى معايير العلم القانونى الثلاثة " الاحساسات والتوقعات والانفعالات "معياراً رابعاً للحقيقة وهو الادراكات المباشرة للفكر أو تمثلات الفكر الحدسية، وفضلاً عن كون الصيغة اليونانية ήχιτδατυαΦ لهذه القاعدة تجعل ترجمتها إلى لغة أخرى غاية الصعوبة[1]. فإن الغموض الذي يشملها قد آل بمؤرخي الفلسفة إلى تقديم تأويلات متباينة لها، لاسيما وأن النصوص النادرة التي تذكرها لا تخلو من التشويه ومن الإبهام، أما المصدر الأول الذي يمكن الرجوع إليه فهو ديوجين لايرتيوس حيث يذكر بعد عرضه لمعايير الحقيقة الثلاثة " إن الأبيقوريين يضيفون إليها أيضاً تمثلات الفكر الحدسية[2]. ويمكننا العثور على هذه العبارة في "الرسالة إلى هيرودوت" في الفقرات 38،50، 51،62، كما أننا نجدها في الحكمة الأساسية "ذات الرقم XXIV، كما وردت عند كليمان السكندري[3]. ولئن اختلف مؤرخو الفلسفة الأبيقورية في ترجمة هذه العبارة ήχιτδατυαΦ وفي تحديد معناها بكل دقة فالأرجح أنها تشير إلى نوع من الاستدلال الذي ينطلق من الاحساسات ومن المعاني التي تقوم على هذه الاحساسات للوصول إلى القول بوجود أشياء لا مرئية لا تقل يقيناً عن الموجودات الحسية[4].

مثلاً يمكن انطلاقاً من الحدس الحسي للأجسام القابلة للتقسيم وللأجسام التي تسقط في الفضاء أن يحصل لدينا إدراك مباشر، وتمثل حدسي للعالم الكلى الذي تتحرك فيه ذرات لامحدودة العدد، دون أن يكذب تمثلنا هذا بأى طريقة من الطرق بمعنى أن تمثل الفكر الحدسي على حد تحليل "إميل برهييه" يجعلنا نتجاوز الحدس الحسي البسيط لمعاينة مشهد الآلية الكونية للذرات، وهي بداهة من جنس مخالف لبداهة الإحساس إلا أنها بداهة مباشرة مثلها ويصحبها شعور بالوضوح وبالانبساط الروحي[5].

---

(1) Cyril Baily: The Greek a Tomists and Epicurus P. 250 and see: J.M. Rist: Epicurus. p.32

(2) Diogenes Leartius. Lives of Eminent Philosophers x, 31

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 61

(4) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند الفلاسفة اليونان ص 64

(5) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة" ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 102

تسمح إذن تمثلات الفكر الحدسية انطلاقاً من المعاينة الحسية ومن التأمل الدقيق فيما تقدمه هذه المعاينة باستنباط حقائق لم تثبت بعد وحقائق غير مرئية. يقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت" ينبغى القيام بمعاينة كاملة للاحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر أو لأى معيار آخر، وأيضاً للانفعالات الطاغية حتى يتسنى الكشف عنه ما بقى معلق وما هو غير مرئي"[1].

ثم يستطرد أبيقور قائلاً بأن فهم هذه النقطة بالذات يجعلنا مستعدين لدراسة الأشياء اللامرئية ويجوز لنا أن نسوق مثالاً أخر يوضح طبيعة هذا المعيار الجديد، وهو مثال الخلاء الذي يمكن إثباته إثباتاً قطعياً رغم كونه لا مرئيا، انطلاقاً من مشاهدة الحركة فبداهة الحركة تسمح باستنباط وجود الخلاء، لأنه لولا الخلاء لما وُجدت الحركة ولما انتقلت الأجسام من مكان إلى آخر، وعلى ذلك فإن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء المفترض[2].

ولكن نجد أبيقور في رسالته إلى هيرودوت يقرر أن تمثلات الفكر الحدسية غير كافية بمفردها لبلوغ الحقيقة، لأنه إذ لم تقع المصادقة على الإثبات الناتج عن هذا النمط من التفكير أو إذا وقع تكذيبه، فالخطأ حاصل وإذا وقعت المصادقة عليه أو لم يقع تكذيبه فالحقيقة مؤكدة[3]. يبدو إذن أن نسبة من الشك تبقى عالقة بهذا المعيار الأخير، إذ أن عدم المصادقة يمكن أن يكون وقتياً، كما أن عدم التكذيب لا يفيد الإثبات والمصادقة المباشرين، إلا أن هذا الشك يمكن التقليص منه شريطة أن تكون نقطة الانطلاق هي دوما بداهة الإحساس بحيث يكون الظاهر المحسوس رمزاً للوجود اللامرئى وعلامة له ولو أخذنا مرة أخرى مثال الحركة لا تضح لنا أن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء اللامرئي المفترض، بل الحركة تشير إلى الخلاء وهي علامة على وجوده؛ ثم إن وجود الحركة يكذب نفي الرواقيين للخلاء بحيث يفضى نفي نفي الخلاء إلى إثباته.

---

(1) A.A. Long: The Hellenistic philosophers, vol, 1, p.87

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص56

(3) Diogenes Leartius: of Eminent philosophers, vol 2, x, 51

وبذلك يتضح أن المعيار الأخير للعلم القانونى الأبيقورى يقوم على يقين نسبى ومشروط ببعض الشروط إذ يقول أبيقور في الجزء الثانى من الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين التي تبقى غامضة جداً "أما إذا اعتبرت من جهة أخرى أن تصوراتك المفترضة تقوم على نفس درجة اليقين سواء أكانت تنتظر الإثبات أم هي في غير حاجة إلى الإثبات فإنك لن تتخلص من الخطأ وستمنع بهذه الطريقة كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده، والمقصود بهذا الكلام أن اللاإثبات وعدم المصادقة على قضية من القضايا يفترضان إمكان نقيضها، بيد إن الوسط بين الإثبات اللاإثبات ليس دائماً ممتنعا إذا لا يجب أن نغض النظر عن اللاتكذيب رغم أنه يقوم على عدة افتراضات ممكنة وعلى تفسيرات متعددة يصعب الاختيار بينها، ويبقى على العلم المتطور أن يلغى بعض هذه الافتراضات والتفسيرات ليعوضها بأخرى أو ليصل بنا تدريجياً إلى تفسير موحد، ويكفي المرء أن يستبعد دوماً الفرضيات والتفسيرات الخرافية للأشياء اللامرئية حتى لا يتحول تردده على مستوى التأمل والنظر إلى ارتباك واضطراب شديدين على مستوى الأخلاق والعمل[1].

ومما سبق يتضح أن موضوعات المعرفة عند أبيقور ثلاثة:

- النوع الأول: منها يصلنا عن طريق الإحساس الذي يعد في نظره معصوماً من الخطأ.
- أما النوع الثاني: هو موجودات بعيدة لا يصلنا عنها سوى صور جزئية وغير تامة مثل مجموعات الظواهر الجوية والظواهر السماوية.
- أما النوع الثالث: فهو أشياء غير مرئية تدرك عنها نفوسنا أثراً مبهماً.

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 58

تعقيب:

يبدو مما سبق أن هذه المعايير الأربعة تعود إلى الإحساس في المقام الأول، وربما يمكن تفسير الغموض الذي عالج به أبيقور ولوكريتوس ما يسمى به التوقع ما يسمى بالإدراكات المباشرة للعقل على أساس أنهما كانا لا يريدان أن يعترفا بمعيار دقيق للمعرفة غير معيار الحس، ولما كانت هناك كائنات لا يمكن تدرك عن طريق الحواس فقد وجد أبيقور نفسه مضطراً لان يتحدث عن معايير أخرى تفوق هذه الحواس وتعلو عليها.

وعلى كل حال فإن القاعدة الصحيحة والأساسية للمعرفة الأبيقورية هي الوثوق بما تأتى به الاحساسات المحددة وهذه القاعدة لا تصدق فقط على ما يقدمه الإحساس المباشر من احساسات وإنما ينبغى أن يصدق أيضاً على ما يتأتى ألينا من أفكار أو صور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسماوية.

إن المهم في كل الأحوال أن نتجنب في رأى أبيقور ما يسمى عند الفلاسفة الآخرين بالأفكار أو المبادئ الفطرية، وأن نتمسك فقط بكل ما يأتينا من احساسات حول كل الأشياء والظواهر.

وبذلك يتضح أن نظرية المعرفة الأبيقورية ترمى إلى حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمنه من احساسات بديهية، دون التفكير في خفايا الأشياء وفي الغيبيات المريبة التي تلهيه عما تقدمه له اللحظة الحاضرة من متع وملذات.

الفصل الثالث

الطبيعة عند الأبيقوريين

الفصل الثالث

الطبيعة عند الأبيقوريين

تمهيد:

كانت الطبيعة عند الفلاسفة السابقين على أبيقور عضوية Organism حية، تتضمن بنيتها وجود الآلهة، فعلوم الأساطير والشعائر الدينية وكثرة لجوء أفلاطون Plato إلى الأساطير لجوءاً عقلانياً للغاية، كل ذلك يبين لنا أن وجود الطبيعة بالنسبة إلى اليونان مثله مثل وجود البشر يتضمن وجود كائنات تتجاوز الإنسان تجاوزاً لانهاية له، ونجد لدى الرواقيين المعاصرين للأبيقوريين الفكرة ذاتها مأخوذة في أبعد نتائجها الطبيعة والإله هما شيء واحد[1]. فالطبيعة كائن حي كبير يكوّن جريان وجوده قدراً إلهياً يعكس قرارات عقل فوق إنساني.

ولكن مفهوم الطبيعة قد شهد تحولاً هاماً مع أبيقور، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعي في حاجة إلى وجود قوى غيبية وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر أبيقور في ألا نبحث في أي شيء فائق للطبيعة أو متستر خلفها، وألا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة وألا نضع أى حد للمعرفة الإنسانية[2].

وقد هنأ لوكريتوس أبيقور على نجاحه في إزالة المخاوف المسيطرة على عقول البشر في الأبيات الأولى من كتابه حيث قال "بينما كانت الإنسانية في نظر الجميع تعيش على الأرض حياة دنيئة وترزخ تحت وطأة دين يطل بوجهه من أعالي السماوات، مهدداً البشر الفانين بمرآة الرعب، كان هذا الإنسان اليونانى "أى أبيقور" أول من تجرأ على أن يرفع عينيه الفانيتين في وجه الدين متحدياً، وأن ينتصب ضده مقاوماً ولم تسطع الخرافات الإلهية ولا

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص64

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 60

الصواعق ولا زمجرات السماء المتوعدة أن تخمد اضطرام شجاعته، بل زادتها تأججاً والهبت رغبته في أن يكون أول من يقتحم أبواب الطبيعة الموصدة بإحكام، ولذا استطاع الجهد الكبير الذي بذلته روحه أن ينتصر في النهاية، فقد تقدم بعيداً وراء حصون عالمنا الملتهبة بروحه وفكره ليعود إلينا منها منتصراً، ويعلمنا ما يمكن أن يولد وما لا يمكن أن يولد فسقط الدين وداسته الأقدام، أما نحن فقد رفعنا النصر إلى السماوات"[1].

وبذلك تحدى أبيقور العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه، دونما محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة وكما يقول "بيار أوبنك P.Aubanqua" في هذا الشأن "أن أبيقور هو بروميثوس الفلسفة الحقيقي؛ إذ أنه باعتباره مثل هيجل فيما بعد أنه لاشيء يستطيع أن يتصدى لشجاعة المعرفة، قد قام بالخطيئة اليونانية الموصوفة، خطيئة تجاوز الحد بالآلهة، ولولا ضعف الأخلاق اليونانية وتطور نزعة الشك في الآلهة، لما استطاع أبيقور وقاية نفسه من تهمة الزندقة التي لم ترحم بروتاجوراس ولا انكساجوراس ولا أرسطو والتي كانت سبباً في إعدام سقراط[2].

كانت البديهية الأساسية لعلم الطبيعة عند أبيقور تقول: ما من شيء يأتى من العدم والحقيقة أنه إذا كانت الأشياء تأتى من العدم فبإمكان أى شيء أن يأتى من أى شيء، ولا شيء يكون بحاجة لبذرة خاصة تكون أصل نموه، ومن ناحية أخرى فما من شيء يعود إلى العدم وذلك لأن الأشياء التي تختفي عن أبصارنا لو كانت تنحل إلى العدم، لفنيت الأشياء كلها ولم يبق لشيء وجود قط[3].

فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن وسيبقى هو عينه الى الأزل فهو غير متناه، والحقيقة أنه لو كان متناهياً لكان له طرف بيد أن الطرف لا يتصور إلا بالإضافة إلى شيء خارجي معين، ولكن العالم لا يمكن تصوره بالإضافة إلى شيء معين خارج عنه مادام

(1) Lucretius: De Rerum Nature, Iv.62-79

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 61

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية" ص 197

هو الكل، إن هذا المبدأ قد ساعد الأبيقوريين على تأكيد النظام الثابت للأشياء في الطبيعة، فلكل شي علته وسببه وإذا لم يكن ذلك لحدثت الأشياء عفواً[1]. وبعد أن اتضحت هذه المبادئ العامة نجد أن الطبيعيات الأبيقورية لا تهدف أبداً إلى أن تمد الإنسان لا بمسرات تأمل عقلاني، ولا بفوائد بعض التطبيقات التقنية، ليست الطبيعيات بالنسبة إلى أبيقور إلا طريقاً للوصول إلى صفاء لا يتذوقه إلا إنسان تخلص قلبه من غم خشية الظواهر الطبيعية وما يصاحبها من خشية الإيمان بالآلهة يقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت "لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا ولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة[2].

ينبغى إذاً أن نتلخص من خرافات الأساطير لكى نستطيع أن نتذوق اللذات الصافية ينبغى أن نعيش في أمن تجاه البشر والأشياء. بألا نرهب الخرافات، لا تلك التي توجد فوق رؤوسنا ولا تلك التي توجد تحت أقدامنا[3].

وقبل التطرق إلى الطبيعيات الأبيقورية بأوجهها المختلفة لابد من رفع الإبهام الخاص بالعلاقة بين طبيعيات أبيقور وطبيعيات "ديمقرطيس" فالرأي السائد منذ القدم هو أن فيزياء أبيقور لا تعدو أن تكون إلا نسخة من فيزياء ديمقريطس[*].

---

(1) Greorge.K.strodch: The philosophy of Epicurus:-p,13

(2) Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers, x,142 and see Jason. L.Sounders: Greek and Roman philosophy after Aristotle collier, London 1966p. 54, Macmillan Limited

(3) Ibid, x, 143

(*) ولد ديمقراطيس في أبديرا الواقعة في إقليم تراقيا في الاولمبياد الثمانين أى ما بين 460-457 ق.م وكان معاصراً لسقراط و السوفسطائيين وقد ذكر عن نفسه أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به هو من رحلات. ولم يرى مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء. ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون أنظر:

A.W Benn: history of Ancient philosophy , Matt's & Co,London,1972 p209. Fuller:A history of philosophy, p.86

وأيضا د. محمد عبد الرحمن مرحباً: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط 1، بيروت 1933 ص 121

ولقد أكد "كارل ماركس" في أطروحته حول التباين الموجود بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وعند أبيقور على الحكم المسبق القديم الذي يحط من قيمة الفيزياء الأبيقورية، ولا يرى فيها إلا صورة مشوهة لفيزياء لوقيبوس(*) و"ديمقريطس"(1).

ويقول شيشرون "إن أبيقور في دراسته للطبيعة ليس إلا إنساناً جاهل حق الجهل، فمعظم ما يقوله يعود إلى ديمقريطس وهو كلما ابتعد عنه أو أراد تصحيحه شوهه وحرفه"(2).

نجد تهمة انتحال أبيقور لآراء غيره عند سكستوس أمبيريكوس، وحتى عند ليبنتز في العصر الحديث، إذ يقول ليبنتز "إننا لانعرف عن ذلك الإنسان العظيم يقصد ديمقريطس عدا ما اقتبسه عنه أبيقور الذي لم يكن قادراً دائماً على تناول ما هو أفضل".

ويذهب زيلر إلى أن هذا المذهب الذرى الذي قال به "أبيقور" إنما أخذه عن ديمقريطس لأنه يناسب هدفه في البحث وهو التحرر من الخوف(3).

وكذلك يذهب فلوطارخوس بعد أن قارن بين أبيقور وديمقريطس، ثم بينه وبين بارمنيدس وامبادوقليس وسقراط والقورينائيين وأفلاطون، قد انتهي إلى القول بأنه فيما يتعلق بكل الفلسفة اليونانية وقد وقع أبيقور في خطأ اقتباسه لفلسفة ديمقريطس ولم يدرك الصواب(4).

وأيضاً ذهب بياربويانس إلى أن نظرية أبيقور في الطبيعة قامت على أساس نظرية ديمقريطس ولكنه لم يقتبسها كما هي، فبعد أن وجه أرسطو انتقادات عديدة للنظرية الذرية عند ديمقريطس فعدل أبيقور بعض الشيء في هذه النظرية بناء على انتقادات أرسطو لها(5).

(*) لوقيبوس حكيم لانعرف عن حياته كثيراً وقد أثيرت عدة تخمينات ظنية حول المدينة التي ولد فيها فقيل أنه عاصر امبادوقليس وانكساغوراس وأنه ازدهر حوالي عام 430 ق.م في حين يرى رسل أن لوقيبوس ازدهر عام 440ق.م.
انظر جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط منشورات عويدات بيروت 1971 ص 203
وأيضاً رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج 2 الفلسفة القديمة ص 47

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 62

(2) نفسه ص62

(3) Edward Zeller: Out lines the History of Greek philosophy, p,235

(4) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 62

(5) J. M. Rist: Epicurus, p.41
وأيضاً: بياربويانس: أبيقورس تعريب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1980 ص 26-25

لكن مهما اختلفت الأحكام والآراء السابقة فيبدو أن الفكرة الشائعة عند القدامى وعند المحدثين هي أن أبيقور قد أقتبس فيزياءه عن ديمقريطس، ولنا هنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل أبيقور في بحثه عن سند مادي لفلسفته الأخلاقية، يفضل الاستناد إلى المذهب الذرى الديمقريطى بدلاً من المذاهب المادية الموجودة قبل سقراط التي كانت متوفرة آنذاك والتي كان من الممكن توظيفها لخدمة " أخلاقه الهيدونية التي تستبعد الآلهة وتهزأ من القدر[1].

لقد كان أبيقور يمجد ديمقريطس ويجله نظراً لكونه أول من أثبت المبادئ الأصلية للوجود الطبيعى، إلا أن ديمقريطس لم يفلح دائماً في تفسيره لنشأة الكون ولتكون الأجسام، فأراد أبيقور أن يعدل أرائه وتصوراته الخاطئة وسوف أشير هنا إلى أبرز معالم هذا التعديل الذي أدخله أبيقور على ذرية سلفه ديمقريطس.

أولاً: الكون ونشأته:

1- تصورهم للعالم.

في البداية وقبل تناول نشأة العالم عند أبيقور يجدر الحديث هنا عن نشأة العالم عند كل من لوقيبوس وديمقريطس، حيث يمكن القول أنه قد أختلف تصور كل من لوقيبوس وديمقريطس لكيفية نشأة العالم من الذرات والخلاء، فقد أعتقد لوقيبوس أنه في البدء كان الخلاء العظيم لا ذرات فيه وكتلة كبيرة من الذرات، ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها[2]، فالعوالم تنشأ عندما تسقط الذرات في الخلاء وتتشابك مع بعضها البعض[3].

أما ديمقريطس فيرى أن الذرات موزعة منذ الأصل في الخلاء اللانهائي ومن الذرات والخلاء نشأت فيما بعد العوالم التي لا يحصى عددها، وقد استمد كل منها أصله من دوامة تضطرب فيها الذرات في البدء في سائر الاتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقف،

---

(1) أبيقور: الرسالة إلى منيسى ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم الفقرة 133

(2) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار إحياء الكتب العربية ط1 القاهرة 1954 ص 216

(3) Diogenes Leartius: op. cit, vol.2.ch6,30-32

ثم يبدأ قانون اجتذاب الشبيه للشبيه، وذلك القانون الذي نلحظه في جميع الظواهر فتنتظم الدوامة وتقترب الذرات ذات الطبيعة الواحدة فتطرد الذرات المغايرة لها في الحجم والشكل عن طريق الفراغات التي تفصل بينها، وفي الأصل كانت جميع الذرات في حالة توازن أي أنه لم يكن لحركاتها اتجاه محدد، ولكنها الآن قد تزاحمت بفضل الدوامة ففقدت حرية التحرك في جميع الاتجاهات، والذرات الأشد صغراً مضطرة إلى أن تأخذ مكانها في الخلاء الذي يفصل بين الذرات الأكبر منها، وهذه الأخيرة تتشابك فيما بينها فتكون طبقة كرية رقيقة من الذرات الدوارة، أي غشاءاً جامداً وكثيفاً يغطى الدوامة بأكملها ويعزلها ثم تنتظم الحركة، وهكذا يتكاثف وسط عالمنا جسم أسطواني مبسوط أي الأرض في حين أن الغشاء الذي يكسوه أى السماء يرق رويداً رويداً[1].

هكذا تتكون في الفضاء الشاسع عوالم مختلفة وفي كل من هذه العوالم التي لا يحصى عددها مجموعة من الأحياء من جميع الأجناس[2].

أما أبيقور فقد رفض كل تفسير غائي للعالم، ويرجع ذلك إلى تأثره بديموقريطس ورأى أبيقور أن الكون لا هو خالد ولا هو إلهي، ولا أن صانعاً الهيا قد شكله وجعله يبلغ أعلى درجات الكمال، يقول أبيقور في ذلك "إن العالم الذي ترهبونه إن هو إلا آلة فلا آلهة خير ولا شر تؤثر فيه، ولم يضع على خطة مصممة ولا هو يقاد بمقتضى قصد معين، كما أنه ظهر إلى الوجود عن طريق بعض السنن الآلية المعينة"[3].

وفي حين رأى أبيقور أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافي السعادة الإلهية، رأت الرواقية أن الإنسان بالبداهة عاجز عن أن يصنع الأشياء التي في العالم وعن أن يدبرها وفق أرادته، إذن فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن عاقل أرفع من الإنسان وليس هذا الكائن شيئاً آخر غير الإله[4].

---

(1) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها. ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة، القاهرة 1958 ص92

(2) W.k.C. Guthrie: A history of Greek philosophy, vol 2. Cambridge, The university press, London.1965, p 404

(3) السير وليم تارن: الحضارة الهلينستية ص 348

(4) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 184

رفض أبيقور ما أعتبره أفلاطون وأرسطو أهم البراهين على وجود عقل إلهي قام بتدبير الكون، أي الانتظام الرياضي لحركات النجوم فهو يعتبر أن الرياضيات ليست إلا فناً وهمياً يحاول تجاوز واقعه عدم خضوع أية حركات للقياس وهي الواقعة الوحيدة التي يمكن التثبت منها حقيقة، كذلك فإن الكون ككل هو تكوين ناقص إلى أبعد الحدود بحيث يكون من المستحيل أن يصنعه المرء في علاقة ما مع الألوهية على أى نحو[1].

ويمكن توضيح موقف أبيقور بتعريفه للعالم "كجزء من الكون الذي يتضمن الأفلاك والأرض وجميع الظواهر، وهذا العالم قد انفصل عن اللامتناهي وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك، كما أن انحلاله سوف يؤول إلى انهيار كل مضمونه ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائرية أو أن يكون ثابتاً، كما يمكن لشكله أن يكون كروياً أو مثلثاً أو غير ذلك من الأشكال، إذ أن جميع الحالات جائزة[2].

رأى أبيقور أن هناك عدداً لا متناهي من العوالم تنتقل بعيداً في الخلاء، وذلك لأن الذرات التي هي من طبيعة متشابهة يمكن لعالم أن يخلق نفسه انطلاقاً منها، أو يمكنها هي أن تنشأ عالماً أن هذه الذرات لم تستنفذ في خلق عالم واحد ولا في خلق عدد محدود من العوالم ولا في خلق عوالم متشابهة ولا في خلق عوالم متباينة حتى أن لاشيء يمنع وجود عدد لامتناهي من العوالم[3].

وكما يقول "لوكريتوس" إذا كانت الأرض لا تستوفي كل الذرات فما هو الداعي لبقاء كل الذرات الأخرى البعيدة عنها عاطلة. ومادامت هذه المساحة لا متناهية فإن عدد العوالم لامحدود، وعلى حد تصريح مترودورس "إن القول بوجود عالم واحد في الكون اللامتناهي، كالقول بأن حقلاً شاسعاً قد جُعل لإنتاج سنبلة واحدة من القمح"[4].

بين هذه العوالم الواقعة في الخلاء اللامتناهي، يوجد ما بين العوالم الذي يسمح بخلق عوالم جديدة وهو مسكن للآلهة أيضاً. أما الاعتقاد بأن العالم الذي نعيش فيه هو من صنع

---

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص 318

(2) Diogenes Leartius: lives of the Eminent Philosophers x, 88

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص82

(4) بياربويانس: أبيقورس ص 28

الآلهة فتدحضه صفة الزوال الذي يتصف بها العالم، فلما كانت الذرات في حركة دائمة وتنحل الأجسام الواحد بعد الآخر فينتج عن ذلك حتماً أن العالم يسير تدريجياً إلى الفناء ولن تكون الأرض في النهاية إلا كتلة من الرماد البارد، سابحة من غير هدف إلى أسفل بحيث تستقر على كومة أنقاض العوالم ورمادها[1].

ويؤكد لوكريتوس على أن الكون سرمدي ولكن عالمنا يجب أن يموت "عندما أتفحص أعضاء هذا العالم العملاقة وأجزاءه، أرها تموت ثم تولد من جديد ولا أستطيع أن أشك أنه كان للسماء والأرض سعتهما الأولى أيضاً، وأنهما ستموتان يوماً ما"[2].

وأما رأي أولئك الذين يزعمون أن العالم قد كونته الآلهة من أجل الإنسان فهو مجرد رأى خاطئ، فما الفائدة التي يمكن أن تجنيها كائنات خالدة سعيدة من اعترافها بجميلها؟ أما بالنسبة إلينا فما الشر الذي كان يمكن أن يقع لو أننا لم نخلق؟ أن الفلاسفة الذين يصفون كيف أوجد الإله العالم لم يخبرونا أين وجد الإله النموذج الذي صور بحسبه العالم، فإذا سلمنا بأن الإله أوجد العالم من أجل الإنسان فمن أين أتته فكرة الإنسان، قبل أن يتكون الإنسان من تلاقى الجواهر الفردة.

وأخيراً فالنقائص التي يبدو عليها العالم تشهد بما فيه الكفاية بأنه لم يوجد من أجل الأنسان بإرادة إلهية، إن مبدأ الإيجاد ليس شيئاً آخر غير الطبيعة التي أحدثت كل شيء تلقائياً ومن دون تدخل الآلهة، ومن ناحية أخرى كيف استطاعت الآلهة أن تتقبل المهمة الثقيلة بتدبير شيءون أجزاء الكون كلها في وقت واحد من دون أن تسقط من صفائها الذي تتمتع به؟

إنها أبعد ما تكون عن أن تخلق عالمنا وأن تسيره، فهي لا تجد لها فيه مستقراً وإذن فكل شيَء يمكن تفسيره بامتزاج الجواهر الفردة فيمابينها، فالأشياء تنتج آلياً من اتحاد الجواهر الفردية[3].

---

(1) هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم "ص145

(2) Lucretius: De Rerum Nature.V ,v. 243

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 204

لقد كان أبيقور فيلسوفاً مناصراً للواحدية المادية، فالعالم مؤلف من المادة وحركتها فحسب فكل شيء في العالم بما في ذلك النفس الإنسانية والآلهة مؤلف من الذرات المادية المتحركة حركة ذاتية من أعلى إلى أسفل بفعل حركتها في خطوط منتظمة[1].

أما عن الكيفية التي بها نشأ العالم فهي في تصور أبيقور: أنه بعد ما كانت الذرات تتحرك حركة دائمة منتظمة في مسارات رأسية، حدث فجأة انحراف طفيف مصادف في مسار بعض الذرات الطبيعى مما جعلها تميل قليلا عن مسارها وتصطدم بالذرات الأخرى المجاورة لها فحدث من جراء ذلك اصطدام كوني عام على أثره اشتبكت وتجمعت الذرات المتشابهة بعضها بجوار البعض في وحدة واحدة، فتجمعت الذرات الثقيلة في أسفل فتألف العنصران الماء والتراب وتجمعت الذرات الخفيفة معا أعلي فتألف منها العنصران الهواء والنار ومن العناصر الأربعة تكونت كل الموجودات في العالم[2].

إن أبيقور يرى أن عالمنا قد خلق نفسه بنفسه نتيجة لدورات الزمان اللانهائية في عددها دورانا عارضا، لكن كيف حدث اجتماع ذرات المادة مع غيرها دون أن يكون معها ثمة ما يهديها ويرشدها، وتمخض عن ائتلافها شجر وزهر وطين ووحش وإنسان؟ وبأي عملية استطاعت الذرات أن تتمخض عن شاعر كهوميروس وعالم كديمقريطس وفيلسوف كأبيقور؟

يجيب أبيقور عن هذا السؤال أنها استطاعت ذلك عن طريق المحاولة والخطأ؛ خلال التطور التدريجي للمادة من أشكالها الساذجة إلى أشكال أرقى من خلال إبعاد غير الصالح وبقاء الصالح، وقصارى القول أنها استطاعت ذلك عن طريق عملية النشوء والارتقاء، وبذلك قدم أبيقور نظرية النشوء والارتقاء قبل أن يقدمها دارون بمائتين وألفي عام[3].

وقد قدم لنا لوكريتوس صورة شائقة للعالم كما تصوره نظرية أبيقور في أصل الأجناس وأصل الإنسان فيقول إن الذرات في دورتها الأبدية، وبعد أن مرت في اتحادات

(1) H. Jones: The Epicurean Tradition, Rutledge, London,1992, p.32

(2) A.H Armstrong: An introduction to Ancient philosophy. Methuen Co. ltd, London.1947, p.153 and see: H. Jones: op. cit, p.33

(3) هنري توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص 149

وانفصالات كثيرة اتحدت آخر الأمر فيما نسميه بالعالم، وكانت الأرض في أول أمرها كتلة من الصلصال لا حياة فيها، ثم بدأ ينبت فيها تدريجياً عشب وشجيرات وأزهار، كما ينبت للحيوان أو الطير شعر أو ريش ثم ظهرت الحياة بعد ذلك فأخذت الطيور تطير وجعلت الوحوش تعيش في الغابات تبحث عن الفريسة وتملئ الغابات بالعواء، وتطورت هذه الأجناس لتناسب بيئتها وبذلك استطاعت البقاء بفضل شجاعتها أو مكرها وولدت غيرها وليس لديها من البصر أو السمع أو أي وسيلة من وسائل الحركة ما يكفي، فكانت نزوة من نزوات الطبيعة وضحية من ضحايا التجربة العمياء وعالم بلا غاية له، فكان مصيرها الانقراض وكان الإنسان وهو بطل هذه التمثيلية التي لا حبكة لأطرافها ولا رسم لحوادثها وكان الإنسان آخر من ظهر على مسرح العالم وقد هام على الأرض كما يهيم سائر الحيوان عارياً متوحشاً شديد البأس، يقتات بالعشب والفاكهة وثمر البلوط وينام ليلاً في العراء.

وكانت تهاجمه الوحوش التي تفوقه ضراوة فتعلم بعد لأن يأوي إلى الكهوف واجتمع كثير من البشر المتوحشين في كهف واحد للدفاع المشترك عن النفس، فأدى ذلك إلى نشأة اللغة تدريجياً وإلى نمو عاطفة الحنان ومشاعر الصداقة الفطرية الأولى، وانتهي الإنسان الوحش إلى استخدام المعادن واستطاع بذلك أن يصنع أدوات خيراً مما لديه لحماية نفسه وقتل غيره وأخذ البعض من أهل الكهوف يتبادلون البضائع والآراء مع البعض الآخر، فتعلم الإنسان تدريجياً فنون المقايضة والتجارة والملاحة والزراعة والشعر والموسيقى وهندسة البناء والسياسة والدبلوماسية والتقاضي والحرب،وجملة ذلك عند أبيقور أن مدينتنا ليست إلا مرحلة من مراحل التطور تمكن الإنسان من أن يكيف نفسه ليلائم عالماً نهايته الفناء، وأن يحيا فترة وجيزة في صراع دائم من أجل البقاء، فالحياة حرب متصلة ولا هدنة فيها لأحد منا إلا بالموت[1].

(1) نفس المرجع ص ص 59- 60

وتتضمن الرسالة إلى "بيتوكليس" عدداً كبيراً من التفسيرات المتعلقة بالظواهر الكونية مثل شروق الشمس وغروبها وكسوفها، ومثل خسوف القمر وتقلبات الطقس وطبيعة السحب والبرق والرعد والعاصفة والرياح والزلزال والثلوج وقوس قزح واختلاف طول النهار والليل، والهزات الأرضية والنجوم والنيازك ومختلف الكواكب.

وإن كانت هذه التفسيرات التي يقدمها أبيقور ليست أصيلة فقد اكتفي في معظمها بما أتى به الفلاسفة الآخرون فإنه يؤكد على شيئين:

الأول: على ضرورة استبعاد الخرافة والأسطورة من تفسيرنا للظواهر الكونية[1].

والثاني: على ضرورة اعتماد طريقة التفسيرات المتعددة كلما تعلق الأمر بظواهر سماوية بعيدة عنا ولا يمكن اختبارها؛ وذلك لأن هذه الظواهر تقتضى أحياناً أكثر من سبب لتفسيرها، كما أنه يستعصى في معظم الأحيان تحديد سببها الحقيقي؛ وعليه ينبغي افتراض عدة أسباب ممكنة شريطة أن تكون أسباباً موضوعية معقولة وشريطة أن تنتزع الخرافة والأسطورة من تفكيرنا[2].

وإذا ما حصلت لدينا معرفة واضحة وحقيقية للظواهر الكونية فإن نسبة كبيرة من الخوف ستغادر قلوبنا[3].

2- العناصر المكونة للعالم:

أ- الذرة Atomist

في البداية وقبل تناول ذرية أبيقور، يجدر بنا الحديث عن الأصول أو الجذور الأولى للمذهب الذرى والتي أستقى منها أبيقور مذهبه الذرى.

قام المذهب الذرى على أساسين جوهريين هما: التجربة الحسية وإدراكات الفكر الرئيسية، وقد اتخذ هذين الأساسين سنداً له في جميع دعاواه.

(1) انظر: أبيقور الرسالة إلى بيتوكليس ضمن كتاب أبيقور "الرسائل والحكم" الفقرة 104

(2) نفس المصدر الفقرة 93

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 83

- التجربة الحسية.

أخبرنا أرسطو أن أصحاب الذرة توصلوا إلى القول بها من النظر في الهباء أو الغبار المنبث في الهواء، والذي يبدو في أشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ[1].

وأيضاً انحلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أجزائه وانتشار الروائح في الهواء واختلاطها بأجزائه أيضاً، ولما كان الماء يخترق الخشب أو القماش، والنور يخترق الزجاج لما كان هذا كله؛ فقد دل على أن في جميع هذه الأجسام وأمثالها مسام تنفذ منها أجسام المواد التي تخترقها[2].

- إدراكات الفكر الرئيسية:

وهو يتلخص في قول الإيليين لا وسط بين الوجود واللاوجود فالوجود لا يفنى، أي لا يتغير إلى لاوجود، كما أن اللاوجود لا يوجد، أي لا يتحول إلى وجود أو يخرج منه وجوداً أو يكون مبدأ للوجود، غير أن الإيليين قد قادهم هذا النظر إلى انفراد الوجود وحده بالوجود وإنكار اللاوجود. أما المدرسة الذرية فإنها مع إقرارها بأكثر مقدمات بارمنيدس لم توافقه على ما ذهب إليه من أن اللاوجود غير موجود، وبالتالي على إنكار الحركة، بل أنها أكدت وجود اللاوجود إلى جانب الوجود وأطلقت عليه اسم الخلاء، كما دعت الوجود بأسم الملاء، فاللاوجود لا يقل ضرورة عن الوجود إنه لازم للوجود لزوم الوجود للاوجود[3].

ترجع جذور المذهب الذرى إلى المدرسة الفيثاغورية، فالذرات مادية بكل ما في المادة المحسوسة من معنى مجسم رياضي له طول وعرض، وجمع أرسطو بين المذهبين فيقول في

---

(1) أرسطو طاليس: في النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى ط 1 القاهرة 1949، ك 1.ف2، 404 ظ ص 9

وأيضاً: م. تايلور: الفلسفة اليونانية مقدمة، تعريب / عبد المجيد عبد الرحيم ، تقديم د. ماهر كامل مكتبة النهضة المصرية، ط 1 القاهرة 1985 ص 57

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحباً: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية ص 122

(3) نفس المرجع: ص 123

كتاب السماء جعل الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعداداً وأن الأشياء تنشأ من الأعداد، وكذلك لوقيبوس وديمقريطس[1].

وتوجد صلة للمذهب الذرى بالمدرسة الفيثاغورية في اعترافهم بالخلاء، ومثل هذا يصدق على فيثاغورس وأتباعه الذين قالوا بوجود الخلاء[2]. ولكن الذريين اختلفوا عنهم في تأكيدهم على أن الوجود واللاوجود كلاهما يحملان دلالة الإيجاب أو الوجودية فالخلاء إذن حقيقة كحقيقة الجسم نفسه، والذرات تعبر عن الملاء أو بمعنى آخر هي الوجود ولها أبعاد ثلاثة هي الشكل والوضع والترتيب، وأن هذا العالم حدث عن الخلاء بطريقة تجمع الذرات[3].

وبذلك فلا يمكن إنكار تأثر النظرية الذرية بالعلم الرياضي للفيثاغوريين، كما لا يمكن إنكار تأثير ذرية ديمقريطس ببارميندس عندما تؤكد عدم قابلية الذرة الواحدة للانقسام، أي عدم قابليتها للتغير، فالذرات عند الذريين جواهر غير قابلة للانقسام، أجسام مليئة أو صلبة، متجانسة تجانساً تاماً وكلها من نفس الجوهر، وهي على درجة من الصغر بحيث تعجز الحواس عن إدراكها وهي خالدة، لا تفنى ولا تتغير، ويرجع ذلك بحسب قول لوقيبوس إلى صغرها الذي يجعل كل تقسيم لها مستحيلاً، وبحسب قول ديمقرطيس يرجع ذلك على الأخص إلى صلابتها الفائقة التي تحصنها ضد جميع وسائل الفناء[4].

وبهذا أرضت نظرية ديمقريطس باتجاهها التوفيقي نزعتين:

1- نزعة بارمنيدس في السكون الدائم ويتمثل في عدم قابلية الذرة الواحدة للتغير أو الانقسام.

(1) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 210

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج2 ص54

(3) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون ص 127

(4) البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص 89

2- نزعة هيراقليطس القائمة على التغير الدائم وهي تتمثل في التداخلات والانفصالات بين الذرات؛ تلك العمليات التي تفسر كل ما يجرى في الكون[1].

إن أهمية النظرية الذرية لا تكمن في تأكيد وجود الخلاء فحسب، بل في مفهوم الذرة ذاتها، فالفيثاغوريون حاولوا بناء الكون من نقط ذات مقدار، وعندما اكتشفوا أن المكان قابل للتقسيم اللانهائى، عجزوا عن تقديم تعريف واضح للنقطة ذات المقدار.

أما ذرة ديمقريطس فهي فريدة في وضعها، إنها قابلة للتقسيم مكانياً وغير قابلة للتقسيم طبيعياً[*]. وبهذا المفهوم قدم ديمقريطس للفيثاغوريين خطوة منتظمة لبناء عالمهم الرياضي[2].

كل هذه الأسس التوفيقية المختلفة التي قام عليها المذهب الذرى، بالإضافة إلى الأساس التجريبي الذي قام عليه، قد أظهرته كوسيط وأنه قد وفق بين المتناقضات، فأوضح كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة، وكيف يكون هناك لانهائية متميزة والاعتراف بالمكان الفارغ بدون أن نرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة[3].

ويثنى أرسطو على ديمقريطس لتماسك نظريته الطبيعية واتساقها؛ لاسيما إذا قيست بمذاهب الإيليين فهؤلاء الفلاسفة كما يقول "تخطوا الحواس وتجاهلوها بناءً على القاعدة القائلة إن على المرء أن يلتزم بالدليل العقلى ومع أن هذه الآراء، أي القول بالوحدة وامتناع

---

(1) د. عبد العظيم أنيس: العلم والحضارة جـ1 الحضارات القديمة واليونانية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة د.ت ص 180

وأيضاً: د. حسين حرب: الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني ط.1 بيروت 1990 ص 76

and see: Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, p.56

(*) اختلف الباحثون في قابلية انقسام الذرات نظرياً أو منطقياً وإن اتفقوا جميعاً على عدم انقسام الذرات طبيعياً، ففريق يرى أن الذرات غير قابلة منطقياً للقسمة، بينما يرى الفريق الآخر أن ديمقريطس أعتبر أن ذراته الفيزيقية التي لا تنقسم يمكن أن تنقسم إلى ما لانهاية بالمعنى الرياضي. انظر:

Guthrie : A history of Greek philosophy, vol. 2 p.50

(2) بنامين فارتن: العلم الإغريقي ج 1 ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، مطبعة مصر، القاهرة 1959 ص 76

(3) د. على سامي النشار وآخرون: ديمقريطس فليسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للتاليف والنشر، ط 1 الإسكندرية 1972 ص 205

الحركة تبدو وكأنها تلزم منطقياً عن حججهم العقلية، إلا أن الأخذ بها شبيه بالجنون إذا أخذنا الوقائع بعين الاعتبار، فما من مجنون بالفعل يبلغ به الجنون حداً يفترض معه أن النار والثلج شيء واحد[1]. ووصف "جومبرز" المدرسة الذرية بقوله "إنها الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة الأيونية القديمة في تفسير المادة[2].

وننتقل الآن إلى نظرية أبيقور الذرية وقد أخذ هذه النظرية عن الفيلسوف اليوناني القديم ديمقريطس الذي قدم بتفسيره الآلى لنشأة العالم كشفاً من أهم الاكتشافات في علم الطبيعة الحديثة، وقد تبنى أبيقور نظرية ديمقريطس الذرية جاعلاً منها الأساس الذي أقام عليه بناء فلسفته الشخصية.

لكن هنا يتبادر سؤال إلى الذهن وهو إلى أى مدى وبأية صورة أنقاد أبيقور إلى الأخذ بمذهب ديمقريطس وإلى إحياء بعض التصورات الأيونية القديمة، والتي كنا نعتقد بأنها اندثرت وعلى الأخص تصور تعدد الأكوان وتصور اللامتناهي؟

أنطلق أبيقور من مبدأ السابقين عليه من فلاسفة اليونان أنه "لا يوجد شيء من العدم ولا ينتهي شيء إلى العدم، فالمادة عنده باقية[3].

يقول أبيقور عن الوجود الذرى " تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغى الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبق على العكس بعد انحلال المركبات عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه، وعليه فإن العناصر اللامتجزئة هي جواهر الأجسام[4].

---

(1) أرسطو طاليس: الكون والفساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له. بارتلمى سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت، 15-23

(2) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ج 1 منشأة المعارف الإسكندرية 1964 ص 176

(3) Cyril Bailey: the Greek Atomist and Epicurus, p.275

وأيضا: جيمس ب. كارس: الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة بدر الديب المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 1998 ص 48

(4) Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers x, 40-41

والذرات عند أبيقور أجسام غير قابلة للقسمة، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمن أي فراغ وأي فجوة، وبالتالي فالذرات عند أبيقور ثابتة لا تتغير، إذ الأجسام المركبة وحدها قابلة للتغير الحاصل عن تغير وضع أجزائها، إذن الذرات عند أبيقور جواهر سرمدية لا تتغير ولا تتحول، لأنها بمثابة منطلقات ثابتة للكون وحد ثابت للفساد، والدليل على وجود هذه الأجسام اللامنظورة وجود ظاهرات من قبيل قوة الريح والروائح[1].

تابع أبيقور ديمقريطس في القول بأن الذرات والخلاء هما أساس الأشياء وأن الأشياء تتكون إما من تجمعات من الذرات، وإما من كيانات مركبة منها يكون بين بعضها وبعض فراغات كبيرة أو صغيرة[2].

أما خصائص الذرة عند أبيقور فهي ثلاثة: الحجم والشكل والثقل:

في البداية ولحسن فهم طبيعة الذرة الأبيقورية وتحاشياً على الأخص لأي التباس بالمذهب الذرى المحدث، يجدر بنا ألا تغيب عنا الملاحظة التالية وهي أن طبيعة الذرة تتحدد بوظيفتها، ووظيفة الذرة هي تأليف مختلف المركبات، فالمبدأ الضمني للطبيعيات الأبيقورية أنه لا سبيل إلى تركيب كل شيء من أية ذرات، فالموجود الذي ينتمي إلى نوع معين يتطلب ذرات من نوع معين أيضا، وما الذرات بآحاد متماثلة كلها فيما بينها بحيث لا تتنوع المركبات إلا نتيجة نمط الوصول والربط بين هذه الآحاد المتماثلة، وبذلك إن خواص المركبات يفسرها شكل الذرات المركبة أكثر مما يفسرها نمط تركيبها[3].

ولهذا تعرف الذرة لا على أنها نهاية صغرى، فجميع النهايات الصغرى متساوية ولا شكل لها، بل على أنها مقدار غير قابل للقسمة أو التجزئة.

---

(1) فلوطرخوس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954 ص 102

وأيضا: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص16

وأيضا: جيمس ب. كارس: المرجع السابق ص 48

(2) Zeller: Outlines of the History of Greek philosophy p.235

(3) إميل برهييه: المرجع السابق ج2 ص107

رأى أبيقور أن اختلاف حجم الذرات وتنوع أشكالها اختلاف وتنوع لامتناهيات، حيث أن الذرات لا يختلف حجمها عن بعضها البعض بصفة لامحددة، كما أن تنوع أشكالها ليس محدوداً، وإن كان حجم الذرات الصغيرة للغاية يجعلها كلها في رأى أبيقور لا مرئية فإنه توجد في اعتقاد ديمقريطس ذرات كبيرة الحجم، بل أن حجم بعض الذرات يعادل حجم عالم بأسره، وفي هذا الصدد يقول أبيقور"لا يجب أن نعتقد إذا ما أردنا تجنب الوقوع في تناقض مع ما أشتهر به الظواهر، أن كل الأحجام ممكنة للذرات غير أنه لابد من التسليم بتنوع هذه الأحجام وتباينها، فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الانفعالات والإحساسات، وإذا ما أردنا الإقرار بتنوع الخواص فليس من المفيد أن نفرض كل الأجسام الممكنة، إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية وهو ما لم يحدث أبداً ولا نتصور أن حدوثه ممكن"[1].

وكذلك رأى أبيقور أنه لا ينبغي أن نعتقد في إمكانية وجود عدد لامحدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود، وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري ليس فحسب أن نرفض الانقسام إلى أجزاء أصغر فأصغر إلى غير نهاية، لكي نتجنب القول بهشاشة الوجود وحتى لا تقودنا تصوراتنا للكتلة الذرية إلى رد الوجود إلى اللاوجود، بل أيضاً ألا نسلم بأن الانتقال من نقطة إلى أخرى أو من جزء إلى آخر أصغر منه يتم داخل الأجسام المحدودة بطريقة لا متناهية[2].

اعتقد ديمقريطس في لا محدودية تنوع صور الذرات وترتب عن ذلك أن تباين حجمها لامحدود في رأيه، وبذلك تابع أبيقور ديمقريطس بالقول بتباين حجم الذرات وتباين شكلها، إلا أن ديمقريطس رأى أن هذا التباين متناه أو محدود، في حين رأى أبيقور أنه لا متناه أو لا محدود[3]. ولئن اختلف الفيلسوفان في تحديد مدى تباين حجم الذرات وشكلها فإنهما يتفقان على المبدأ الذي يقتضي وجود التباين؛ لأن الخواص التي تسمح بالتمييز بين الأجسام المركبة وبوضع فواصل بين الأنواع والأجناس يتوقف وجودها على التباين الموجود بين العناصر المكونة للأجسام المركبة. وبعبارة أخرى لو كانت الذرات كلها متساوية ومماثلة

(1) Diogenes Leartius: op.cit,x.55
(2) A.A Long: the Hellenistic philophers, vol,I, p.50
(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص ص 56-66

لبعضها البعض إلى حد التناهي، لما وجد أي اختلاف بين التركيبات الحاصلة لها ولا أي تنوع فإن تعدد الأجسام المركبة واختلافها عن بعضها ناتج أيضا عن تباين الذرات القائم على اختلاف أشكالها وأحجامها[1].

ظل أبيقور مخلصاً إلى مذهب لوقيبوس و ديمقريطس المثبت للاإنقسامية الذرة[2] بمعنى أن الذرة لا تنقسم إلى أجزاء قادرة على أن توجد مستقلة عن بعضها البعض، إلا أن أبيقور أدخل بعض التعديل على المذهب الذري الأصلي، فإذا ما اعتبرنا مثلاً في بعض تجاربنا الحسية أشياء أصغر فأصغر وقابله لأن نقسمها ببصرنا أكثر فأكثر، فإننا سنصل في مرحلة من مراحل التقسيم إلى عدم التمكن من معاينة القسمة والأجزاء رغم علمنا بأن القسمة لا تزال ممكنة وأنه يمكن الحصول على أجزاء أصغر نكتفي بإدراكها بالفكر، ولكن لا نستطيع التمييز بينها تمييزاً فعلياً وواقعياً[3].

وعلى هذا النمط يمكن أن نتصور الذرة التي تتألف من أجزاء نستطيع عزل بعضها عن بعض فكرياً والتمييز بينها تمييزاً عقلياً، إلا أن عزلها عن الذرة نفسه يبقى أمراً مستحيلاً، بالإضافة إلى شكل الذرات وحجمها يقول أبيقور بثقلها، ولقد تضاربت الآراء حول واضع هذه الصفة ونسبتها إلى ديمقريطس أم نسبتها إلى أبيقور؛ فذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن أرسطو أضاف الثقل إلى ذرة ديمقريطس لتفسير الحركة، حيث رأى "برنت" أن أرسطو قال بوضوح "أن ديمقريطس ذهب إلى أن الذرات أثقل بالنسبة لسرعتها[4]. وقالت "كاثلن فريمان" أن أرسطو ذهب إلى ديمقريطس وصف الذرات بالثقل وهذا علة حركتها[5].

والحقيقة مخالفة لهذا تماماً، حيث أن لوقيبوس وديمقريطس لم يتحدثا عن هذه الخاصية الثالثة، ونجد في مؤلفات أرسطو آراء متضاربة حول مسألة انتساب هذه الخاصية إلى الذريين الأوائل أم إلى أبيقور ففي كتابه "في الكون والفساد" ينسب أرسطو إلى لوقيبوس

---

(1) نفسه ص66

(2) Guthrie: A history of Greek philosophy,vol 2, p503

(3) A.A Long: The Hellenistic philophers, vol I, p.39

(4) John Barnet: Early Greek Philosophy, Macmillan, London 1949, p.342
وأيضاً. فلوطرخوس: الآراء الطبيعية ص 102

(5) K. freeman: The pre-Socratic philosophy, Basil Blackwell,Oxford 1959, p.301

وديمقريطس القول بثقل الذرات[1]. في حين أنه عندما يتحدث عن ديمقريطس في كتابه "في السماء" يغفل الحديث عن الثقل ولم يحسم المسألة.

ولكنه يقول في كتابه "ما بعد الطبيعة" لقد وضع ديمقريطس ثلاثة فوارق بين الذرات لأن الجسم أساساً كما كان يقول هو بالنظر إلى المادة نفس الجسم الواحد، إلا أنه يتميز بالصورة أو بالاتجاه أو بالوضع، وهناك لا يوجد ذكر للثقل كخاصية من خواص ذرات ديمقريطس.

والواقع أن أبيقور قال إن الذرات ثقيلة فهي تسقط في الخلاء اللانهائي، وهذه الفكرة إضافة من أبيقور إذ أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات من الصفات إلا الحجم والشكل، ويبدو أن أبيقور أضطر إلى القول بالثقل للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاد أرسطو لديمقريطس استبعاده الثقل عن الذرات[2].

يقول أرسطو "أن أصحاب الذرة نفوا عنها الكيفيات كالصلابة والبرودة مثلاً، ولكن ديمقريطس يقع في التناقض حيث يستثنى الحار الذي يضيفه إلى الذرات الكروية الشكل إذا لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف الكيف المضاد، وهو البارد إلى ذرة من شكل آخر"[3]. وهنا يقول أرسطو فإذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف إلى الذرات، فمن التناقض كذلك ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة"[4].

وبذلك يتضح أن فكرة الثقل هي فكرة خاصة بأبيقور ومن إسهاماته الواضحة في تقدم المذهب الذرى، فثقل الذرة هو مصدر حركة سقوطها إلى أسفل، ومع أن ثقل الذرات يتغير تبعاً لمقدارها وشكلها فهذه التغيرات لا تتسبب في أي فروق في سرعة سقوطها، فكل الذرات تسقط في الخلاء من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة.

---

(1) ارسطو طاليس: الكون والفساد ص181

(2) د. على سامي النشار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة ص 180

(3) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص220

(4) أرسطو طاليس: الكون والفساد ص 190

ب- الخلاء.

أعتقد الذريون في وجود كل من الملاء والخلاء، وأن الخلاء لا يقل في حقيقته عن الملاء، حيث أن الملاء والخلاء أصبحا علتين متكافئتين لتولد الأشياء.

وكان بارمنيدس قد أنكر وجود الخلاء من حيث أنه لاوجود، أما الفيثاغوريون فقد افترضوا وجود خلاء بين الوحدات أو الأشكال ولكنهم لم يميزوا بين الخلاء وبين الهواء الجوى الذي أعلن انبادوقليس أنه مادة جسمية واستند إلى فكرة الهواء المضغوط في بالون ومقاومته للضغط الخارجي.

أما لوقيبوس وديمقريطس فأقرا أن الخلاء ضرورى لتفسير الحركة والكثرة حيث أن الملاحظة العادية تدل على ذلك، إن الوعاء المليء بالرماد يمكن أن يسع مثله ماء ولا يفسر ذلك إلا بوجود الخلاء بين ذرات الرماد[1].

أما بالنسبة إلى أبيقور فالخلاء شيء موجود، ولكن لايمكن مسه ولا يبدى أية مقاومة لانتقال الأجسام، وبهذا يعارض أبيقور معارضة صريحة الفلاسفة الإيليين الذين يرون أن الخلاء وكذلك الحركة أمراً لا يمكن تعقله، وأن الخلاء يناقض وحدة ووحدانية الوجود رأى أبيقور أن الخلاء لامتناهي الاتساع؛ لأنه لو كان الخلاء محدوداً لما أمكنه أن يحتوى كل هذه الأجسام[2].

كذلك رأى أبيقور أنه نتيجة لثقل الذرات فأنها تسقط سقوطاً أزلياً في الخلاء الشاسع الذي لولاه لم وجدت حركته ولا أصطدم وتكتل وتركب، فالذرات والخلاء وحركة الذرات في الخلاء هي العناصر المولّدة للأشياء والمكونة لها[3].

وكتب لوكريتوس معبراً عن ذلك يقول "الخلاء لا يدرك باللمس ولا يمكن لأي شيء أن يتحرك بدونه، إذ لما كانت المقاومة إحدى خاصيات الأجسام فإن هذه الأجسام لن تكف عن التصدي لبعضها البعض بحيث تمتنع الحركة، لأنه لن يستطيع أى جسم الشروع في الحركة، بيد أننا ندرك عدداً لا يحصى من الحركات المختلفة في الأرض والبحر والسماء

---

(1) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ج1 منشأة المعارف الإسكندرية 1964 ص 182

(2) Diogenes Leartius: op. cit,x,42

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 70

ولولا الخلاء لفقدت الأجسام حركتها المتواصلة، بل لما نشأت في هذه الأجسام أى حركة؛ لأن المادة المضغوط عليها من كل جانب ستظل في سكون أزلي[1].

إذن فالخلاء حقيقة مطلقة، إذ أن وجود الحركة يقتضيه بالضرورة، ورأى أبيقور أنه يمكن التدليل على حقيقة الخلاء عن طريق اللاتكذيب، إذ يفترض أبيقور مثلاً أن الخلاء موجود وهو أمر غير يقيني، إلا أن ما يجعلنا نثق به هو الوجود البديهي للحركة، ذلك لأنه لو لم يوجد خلاء لما وجدت الحركة أيضاً، باعتبار أن الجسم المتحرك لن يجد فضاء يتحرك فيه ما دام كل الوجود ملاء، ثم إن التجربة نفسها أكبر شاهد على وجود الخلاء، فالإناء المملوء رماداً يتسع لنفس المقدار من الماء الذي يتسع له لما يكون فارغاً، وهذا دليل على وجود فراغ وفجوات بين ذرات الرماد، كما أننا نلاحظ بعض الأجسام تتقلص لما نضغط عليها بأيدينا وهذه كلها أدلة على وجود خلاء لا يقل واقعية عن واقعية الذرات وعلى هذا الأساس يقول أبيقور بنمطين من الوجود:

1- نمط الوجود الجسماني وهو يشمل الذرات والمركبات.
2- نمط الوجود اللاجسماني وهو الخلاء[2].

فالوجود ليس إذن وجوداً جسمانياً فحسب، بل هو أيضاً وجود لاجسماني ويعرف أبيقور الوجود اللاجسمانى باعتباره وجوداً طبيعياً ووجوداً بذاته، وكذلك وجوداً غير قابل للفعل والانفعال وعليه لا يمكن تصور أى وجود لاجسماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره[3].

فالوجود الجسماني هو الذرات، وكذلك الوجود اللاجسمانى هو الخلاء شرط أساسي لوجود العالم؛ ولأن بقاء العالم يقوم أساساً على توازنهما فبدون الخلاء لا وجود للحركة ولا وجود أيضاً لأجسام مختلفة ومتميزة عن بعضها، إن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً من شروط حركة الأجسام وتنقلها فحسب، بل هو كذلك شرط فصلها عن بعضها البعض

---

(1) A.A.Long: op.cit, p31

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 71

(3) A.A.Long: op.cit, p65

وشرط تميزها وتفردها، فالخلاء هو الذي يسمح للمادة بأن تنقسم إلى أجسام متنوعة؛ لأنه لولا الخلاء لكان الوجود كله أشبه بكتلة واحدة[1].

وأخيراً نجد أن مادية الرواقيين تخالف مادية أبيقور حيث رأى أبيقور أن كل شيء جامد وأن السيولة إنما هي شيء ظاهري، في حين أن الرواقيين رأوا أن كل شيء في سيولة وأن الجمود الظاهر ليس إلا سيولة أقل، وأبيقور يقول بالخلاء لأن الحركة عنده مستحيلة بدون الخلاء، أما الرواقيون فلا يترددون في إنكار الخلاء في داخل العالم والحركة عندهم تتم في الملاء عن طريق المداخلة[2].

ج- الحركة The Motion.

سار الفلاسفة الذريون على نهج الفلاسفة الطبيعيين الأوائل وجعلوا الحركة في المادة الأولى ذاتها وهي في حركة ذاتية مستمرة، بما يمكن أن نسميه الآن القصور الذاتى ولا تهتز الذرات إلا بفعل تصادم مع ذرات أخرى، وبذلك فمفهوم الوجود الأبدي للكون هو الذرات، المتحركة في خلاء لا متناه ليس فيه أعلى ولا أسفل ولا وسط ولا أطراف[3]. والضرورة عند الذريين هي العلة التي تحكم كل شيء في العالم كعلة لهذه الحركة، والضرورة ناتجة عن الدوران السريع للذرات وبالتقاء الذرات توجد الأشياء وبانفصالها تفسد[4].

"فلا شيء يحدث عشوائياً، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة"[5]. وإذن فالحركة عند ديمقريطس لوقيبوس حركة غير حية، بل حركة آلية حيث تحدث من تلقاء ذاتها أو بالضرورة. وبذلك لم يضع الذريون سببا منفصلاً للحركة مثلما فعل انبادوقليس بقوى الجذب والطرد، أو كما فعل انكساجوراس بفكرة العقل، ونتيجة لذلك أتهمهم أرسطو

---

(1) أبيقور' الرسالة إلى هيرودوت ضمن كتاب أبيقور 'الرسائل والحكم' الفقرة 44

(2) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 159

(3) John Burnet: Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan press New York, 1968, p.77

(4) د. يمنى طريف الخولي: العلم والاغتراب والحرية الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1987 ص98

(5) K. free Man: ancilla to the pre-Socratic philosophy.Basil Balk well, oxford, 1948, p.91

بقوله "أنهم وضعوا المشكلة بتكاسل على الرف"[1]. أما إذا انتقلنا إلى أبيقور فنجد أنه أضاف إلى جانب أزلية الذرات وأزلية الخلاء أزلية أخرى خاصة بالحركة فالذرات في حركة وهذه الحركة أزلية حيث أن الذرات كلها تتحرك في الخلاء بسرعة واحدة، والذرات لا تلقى في الخلاء أية مقاومة، فالمقاومة هي العلة الوحيدة لتخفيف السرعة، فالذرات تتحرك بسرعة كبيرة جداً؛ سريعة سرعة الفكر ذاته[2]. على حد قول أبيقور.

لكن المشكلة التي تطرح نفسها هنا هي: ماهي العلة الأولى للحركة الأزلية التي بمقتضاها تسقط الذرات سقوطاً عمودياً في الخلاء اللامحدود؟ ولكن إذا كانت الحركة أزلية فهل يمكن أن نتحدث عن وجود علة لما هو أزلي؟ أم أن الصواب القول مع أرسطو بعدم وجود " أى علة وأي سبب لما يوجد منذ الأزل؟[3]

ينبغى هنا أن نبحث عن مصدر الحركة وعن علتها إما في الذرة وإما في الخلاء، إلا أنه قد سبق أن بينا أن الخلاء لا فعل له ولا انفعال، بل هو لا يعدو أن يكون الوسط الذي يسمح للذرات بالحركة والتنقل، بقى إذن أن مصدر الحركة كامن في الذرة نفسها بمعنى أن الذرة ليست مجرد وجود خام ومجرد حضور بقدر ما هي قوة وحركة ونشاط غير منقطع، فالأبيقورية قد ابتدعت هنا تصوراً ديناميكياً أساسياً للوجود يحدث قطيعة مع المفهوم اليونانى الخاص للحضور، ويستهل بعزم التطلع إلى الحركية الحديثة[4].

ويؤكد لوكريتوس ذلك بقوله "لو لم تكن مثلاً للذرات قدرة على المقاومة وعلى الحركة والتصدي، لا فتقرت الطبيعة برمتها إلى مبدأ أساسي وإلى ركن أساسى من أركانها[5].

ينبغي الآن تفسير علة الحركة الأزلية إلى لابد لها ولانهاية، هذه الحركة التي تحرك بموجب الفريضة الأيونية الكثرة اللامتناهية من الذرات المشتتة في الخلاء اللامتناهي، وليس

---

(1) و.ك.س.جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سليم، مراجعة د.إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة بيروت 1988 ص 68

(2) Diogenes Leartius, Lives of eminent philosophers x, 16

(3) أرسطو طاليس: الكون والفساد ص191

(4) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 72

(5) Lucretius, De Rerum Nature.v,v.573

المقصود هنا مبدأ تنظيمياً مفارقاً كالذي تقول به الكونيات العقلانية، نظير العقل المحرك الذي وإن يكن فعله أزلياً فإنه يترجم عنه بحركات دورية لها بداية ونهاية، وإنما المقصود علة للحركة كامنة فيها ودائمة وموصولة بطبيعة الذرة[1]. هذه العلة هي الثقل.

والثقل علة حركة سقوط الذرات وقد توصل أبيقور إلى هذه النتيجة بقياس تمثيل ما يجرى في عالم الأجسام الكبيرة، وفي هذه النقطة يبتعد رأى أبيقور عن رأى ديمقريطس الذي يرجع على حركة الذرات إلى الدوامة الأصلية للكون، تلك الدوامة التي تتواصل في حركة الذرات والجزيئات.

فالثقل إذن يفسر سقوط الذرات في الخلاء اللامتناهي ولا وجود لأي علة خارجية للحركة بما أنه لا وجود إلا للذرات المتحركة وللخلاء الذي لا يفعل ولا لأي علة أولى للحركة، بنا أن الحركة أزلية وليس لها أول ولا آخر فالثقل علتها[2].

وقد عاب أرسطو على ديمقريطس كونه لم يحدد علة الحركة الأولى للذرات حيث أن فريضة الخلاء اللامحدود تقتضى أن حركة الذرات ليس لها علة أصلاً، فقد قال ديمقريطس لا شيء يحدث للاشيء، ولكن يصدر كل شيء من علة بالضرورة حيث يفيد معنى الضرورة هنا الارتباط الضروري والحتمية، مما جعل ديمقريطس يقترب من فكرة القانون الطبيعي[3]. ولم يسع أرسطو أن يقبل هذا التصور للحتمية فعوضه عن ذلك أبيقور بقوله إن علة الحركة الطبيعية للذرات هي الثقل.

بيد أن سقوط الذرات ليس الحركة الوحيدة التي تتميز بها فهناك عدا الحركة التي يحدثها ثقل الذرات حركة يحدثها التصادم، وليس للتصادم من فعل سوى تغيير اتجاه الذرة ولا أثر له على سرعتها التي تبقى ثابتة لا يوجد أي فرق في السرعة بين الحركة إلى أعلى والحركة المائلة الحادثتين عن التصادم. وبين حركة السقوط إلى أسفل الناجمة عن الثقل الخاص بالذرات[4].

---

(1) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج2 الفلسفة الهلينستية والرومانية ص 109

(2) J.M. Rist:- Epicurus.p.46

(3) د. يمنى طريف الخولي: المرجع السابق ص 98

(4) DiogenesLeartius, Lives of Eminent philosophers, x, 61

كان ديمقريطس يقول بحركة الاصطدام ويضيف إليها الحركة التذبذبية وحركة الدوامة، أما الحركة العمودية فهي تنسب عادة إلى أبيقور وهي الحركة الأولى للذرات التي تسقط حسب خط مستقيم وفي اتجاه عمودي، ثم أن الحركة العمودية هي وحدها الحركة الأزلية، بينما تنتج الحركات الأخرى عن التقاء الذرات بعضها ببعض.

ورأى أبيقور على عكس ديمقريطس أنه مهما كان حجم الذرات وشكلها ومهما كان ثقلها فهي تسقط في الخلاء اللانهائي بسرعة متساوية[1].

يبدو أن دحض قول ديمقريطس بتفاوت سرعة حركة الذرات أثناء سقوطها وقد وضع أبيقور أمام مشكلة كبرى. إذ كيف لهذه الذرات أن تتلاقى وأن تتجمع وتتكتل لتكون العالم المادي بمختلف أوجهه إذا كانت سرعة سقوطها واحدة واتجاهها واحد؟[2].

كان على أبيقور إذن أن يفترض أن الذرات تنحرف عنى مجرى سقوطها قيد أنملة لكى تلتقي ببعضها وتتركب، إلا أن القول بالانحراف يبقى غامضاً جداً في فلسفة أبيقور وسأحاول فيما يلي توضيحه قدر الإمكان.

د- الانحراف Swerve .

الانحراف حركة تلقائية للذرات تحيد بها عن خط سقوطها العمودي مما يسمح لها بالتصادم ببعضها وبالتدافع أو التكتل وفقاً لتركيبات مختلفة وتسقط الذرات رغم اختلاف ثقلها، بسرعة متساوية في الخلاء اللانهائي، بحيث لا تلحق الذرات الأكثر ثقاله بالذرات الأقل منها وزنا طالما لم تنحرف بعض الذرات عن مجرى سقوطها المستقيم، وهكذا ينبغي على الذرات الساقطة في الخلاء حسب خط مستقيم في آن غير متعين أن تحيد بما فيه الكفاية لكى يطرأ تغير على حركتها، ولولا هذا الانحراف لسقطت الذرات كلها كقطرات المطر، من أعلى إلى أسفل عبر أعماق الخلاء، فلولاه ما كانت يمكن أن يتولد أى التقاء بين الذرات، أو

---

(1) Richard H. Popkin: philosophy made simple, Doubleday & company Inc, New York 1981 p.115

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور' الرسائل والحكم " ص75

أن يحدث اى تصادم بينها[1]. ولا أي تدافع ولما خلقت الطبيعة شيئاً أبداً، فلابد للـذرات أن تحيد قليلاً عن الخط العمودي بل أن تبتعد عنه أقل مقدار ممكن[2].

قال أبيقور بثلاث حركات للذرات: أولها حركة السقوط حسب خط مستقيم. وثانيتهما حركة الانحراف عن الخط المستقيم. وثالثتها حركة تصادم الذرات ببعضها البعض وتدافعها ولا يوجد اختلاف بين مؤرخي الفلسفة فيما يتعلق بنسبة الحركة الأولى والحركة الثانية إلى أبيقور ولكن يوجد اختلاف في شأن الانحراف. هل نظرية الانحراف من وضع أبيقور؟ أم أنها إضافة قام بها بعض تلاميذه؟

من المؤكد أننا لا نجد أثر لهذه النظرية ضمن الآثار المتبقية لأبيقور، كما أن ديوجين لايرتيوس لم يذكر عنها شيئاً وهذا ما دفع مؤرخي الفلسفة الأبيقورية إلى أن يروا فيها مساهمة أتى بها خلفاء أبيقور وكذلك لا تظهر لهم هذه النظرية غير نافعة وحسب، بل باطلة أيضاً ومناقضة للطبيعيات الأبيقورية كلها.

ومن زعماء هذا الموقف نجد "سولوفين" Solovin " الذي قال "ينتج بوضوح عن فحصنا لنظرية الانحراف أننا لا نجد لها اى أثر في آثار أبيقور المتوفرة لدينا، بل لا نستطيع حتى أن ندمجها ضمنها دون إخلال بالتنظيم الجميل لأطروحاته ودون هدم لانسجامها المنطقي، فالقول بالانحراف الذرى من شأنه أن يطيح بمبدأ العلية، وبالمبدأ الذي لا يقل عنه أهمية الا وهو مبدأ انتظام قوانين الطبيعة، وهما الدعامتان الأساسيتان لهذا المذهب، ولقد بذل أبيقور قصارى جهده لتخليص الطبيعة من التعسف، لأن الفريضة التي تقر بانتظام قوانينها هي وحدها الكفيلة بأن تعطى معنى لأبحاثنا وبأن تمنحنا راحة النفس، ولما كان أبيقور قد أستبعد الآلهة بغرض أن يجعلنا نثق ثقة كاملة في نظام الطبيعة الثابت فكيف يمكن

---

(1) Frank Thilly: A history of philosophy, Revised by led Garwood, George Allen & unwin Ltd. London, 1952, p.125
and see: Alfred Weber: History of philosophy.Trans by Frank. hilly charbs Scribner's sons. Newyork, 0968, p.103

(2) Lucretius: De Rerum natura. II, v.217-224 and see A. A. Long: Tthe Hellenistic philosophers, vol I, p.49

أن يدخل فيها "الانحراف" المتقلب الذي يحدث في لحظة ما وفي مكان ما، بمعنى أنه يظهر في أى لحظة كانت وفي أى مكان، مخلاً دائماً بنظام الطبيعة[1].

لكن كل هذه الحجج التي أتى بها سولوفين ليست بالبرهان البديهي وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إن عدم العثور على أى أثر لنظرية الانحراف وفي آثار أبيقور يمكن تفسيره بندرة هذه الآثار وبالحالة السيئة التي كانت عليها.

ثانياً: أما عدم ذكر ديوجين لايرتيوس فلان غايته هي إعطاء نبذة عن حياة الفلاسفة وتلخيص لأفكارهم الرئيسية.

أما المؤرخون الذين يخالفون وجهة النظر هذه فحجتهم أنه توجد مصادر مختلفة تثبت أن أبيقور قد تحدث فعلاً عن الانحراف في بعض مؤلفاته المفقودة. وأول مصدر هو لوكريتوس الذي يعتبر أو في من قدم فلسفة أبيقور وأخلص من عرض عرضاً تاماً وواضحاً لها[2].

كذلك شهادة ديوجين الإينووادى[*]. الذي تكلم عن "حركة حرة" للذرات وهي حركة جهلها ديمقريطس وأول من قال بها هو أبيقور، وأيضاً شيشرون قد تحدث كثيراً عن الانحراف ونسبه إلى أبيقور ووجه إليه النقد.

أضف إلى ذلك أن هؤلاء المؤرخين أنفسهم يرون في نظرية الانحراف التلقائي للذرات نظرية تنسجم تمام الانسجام مع الجوانب الأخرى من طبيعيات أبيقور، وهذا رأى جويو وسيريل ودوويت وآخرين وأتفق مع وجهة نظرهم هذه وسأحاول أن أبين أن هذه النظرية لا تخل بانسجام المذهب الأبيقورى.

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 75 وأيضاً. جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 71

(2) نفس المرجع ص 76

(*) ديوجين الإينووادى Diogen.Oenoanda: عاش في نهاية القرن الثانى الميلادي. وهو أبيقوري متحمس، نقش على جدران رواق بمسقط رأسه مقتطفات من مؤلفاته الخاصة ومقتطفات من المذهب الأبيقورى وهذه المقتطفات تنسب إلى أبيقور القول بانحراف الذرات.

أنظر د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص230

في البداية ينبغي أن نتساءل عن السبب الذي جعل أبيقور يقول بانحراف الذرات عن خط سقوطها العمودي؟ وهل حقاً القول بانحراف الذرات يعتبر فرقاً لنسق الفيزياء الأبيقورية، كذلك هل القول بالحراف الذرات من قبل أبيقور قول ضروري؟ وهل يمكن تبريره؟

السائد أن القول الأبيقوري بالانحراف لا يرمى إلى غاية أخرى سوى استبعاد فكرة القدر حيث يرفض أبيقور فكرة القدر الذي يحكم علينا أن نتوه في خرافات أسطورية ولقد وجه شيشرون لنظرية الانحراف الأبيقوري أقصى لسعات السخرية، إذ بدت وكنها تلجأ إلى حل يائس في لحظة لامحدودة وبدون سبب؟[1]

وقد ساهم شيشرون في ترويج فكرة أن أبيقور أراد استبعاد القدر بقوله "لماذا تصور أبيقور هذه الذريعة؟ السبب هو أنه كان يخشى لو قلنا بأن الذرة يجرها ثقلها حسب حركة طبيعية وضرورية، أن نفقد كل حرية إذ أن حركة النفس تابعة لحركة الذرات[2]. وبذلك كان لزماً على أبيقور حسب هذا الرأي أن يعترف بأنه رغم العلل الخارجية التي تتحكم في الإنسان وتحركه عنوة في اتجاهات مختلفة، فإن هذا الإنسان يتمتع بقدرة إرادية على مجابهة الأشياء، وعلى التحرر من قبضتها، ويقتضى تفسير هذه القدرة القول بوجود مبدأ محرك للمادة غير مبدأ الثقل، بحيث يسمح هذا المبدأ بتفسير حرية الإنسان.

ويرى "هنري لانقران" أن نظرية الانحراف لا تعدو أن تكون ذريعة لجأ إليها أبيقور لتدعيم الأخلاق وعليه فأبيقور يخضع الفيزياء للأخلاق، ويستشهد هنري لانقران. بجملة لوكريتوس القائلة "إن العلم الذي يعنى بنظام الأجرام السماوية دون أن يحررنا من الخوف الذي تحدثه فينا ليس علماً قادراً على يقودنا إلى السعادة، وكفانا يقيناً أن هذا النظام ليس ناتجاً عن عناية إلهية وأنه يمكن أن يتحقق بطرق مختلفة لا مساس لها بنا ولا داعي إلى أن نخشاها[3].

---

(1) بياربويانس: أبيقورس ص 31

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 76

(3) Lucretius, op. cit, II ,V. 290-197

إن كان هذا الموقف من الفيزياء الأبيقورية فيه شيء من الصحة إلا أنه موقف خاطئ من جهة كونه يعتبر أن القول الأبيقورى بالانحراف من أجل خدمة القول بحرية الإنسان فقط، فالانحراف كما سنرى هو شرط الوجود الطبيعى للأشياء قبل أن يكون شرط حرية الإنسان ولولاه لما وجدو هذا العالم ولما وجدت الأشياء، وما أود توضيحه هنا هو أن فكرة الانحراف لها مكانها الضرورى داخل النسق الفيزيائي الأبيقورى.

وأما عن الدواعي التي جعلت نظرية الانحراف هدفاً للسخرية والانتقادات فهي:

من الناحية المنطقية: يمثل الانحراف مخالفة للمنطق لا مبرر لوجوده، كما أنه لا علة له بل هو علة ذاته قبل أن يصبح علة الأشياء.

أما من الناحية الطبيعية: فالانحراف يمثل مخالفة للطبيعة،لأنه لايمكن التدليل عليه بأى تجربة من التجارب.

كل هذه العوامل جعلت المتابعين لفلسفة أبيقور يعتبرون نظرية الانحراف نقطة الضعف فيها وأنها خطأ يؤسف له، فقد قال شيشرون زعم أبيقور أن الذرات يدفعها ثقلها من أعلى إلى أسفل حسب خط مستقيم، وأن هذه الحركة هي الحركة الطبيعية للأجسام بيد أنه تفطن بعد ذلك إلى أنه إذا كانت الذرات كلها مدفوعة من أعلى إلى أسفل فلن تلتقي أبداً أي ذرة بأخرى، لذلك لجأ أبيقور إلى أكذوبة وأدعى أن الذرة تنحرف قليلاً جداً وهذا طبعاً محال تماماً، وحسب هذا الإدعاء ينتج التقاء الذرات بعضها بعض وينتج تجمعها وتكتلها عن ذلك الانحراف، كما يتبع ذلك نشأة الكون وكل ما يوجد في العالم إن إثباته مثل هذا الشيء إثبات مخز أكثر من فشله في الدفاع عما يريده[1].

أما "بياربايل" فحكمه على أبيقور أقل قسوة من حكم شيشرون رغم أنه أيده في استنكاره للانحراف حيث قال" لم يقع التسليم قبل أبيقور إلا بحركة الثقل وحركة التدافع بين الذرات، وكان يفترض أبيقور أنه حتى وسط الخلاء تنحرف الذرات قليلاً عن الخط المستقيم ومن هنا تأتى الحرية حسب قوله وأن أبيقور لم يبتكر حركة الانحراف لهذا الغرض فحسب، بل استخدمه أيضاً في تفسيره لتلاقى الذرات، لأنه تفطن إلى أن افتراض تحرك الذرات

[1] د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 7

بسرعة متساوية وحسب خطوط مستقيمة من أعلى إلى أسفل لن يجعلنا ندرك أبداً العالم، وعليه كان لابد لأبيقور أن يفترض ابتعاد الذرات عن الخط المستقيم[1].

والخلاصة أن كل ما يعيبه شيشرون وغيره على القول الأبيقورى بالانحراف هو أن هذا الانحراف يحدث دون علة، والبحث عن علة ليس له أهمية بالنسبة لأبيقور وأتباعه حيث أن الذرة لا تبلغ كمال وظيفتها كمبدأ للوجود وللأشياء إلا عند تحديدها كذرة منحرفة، وبالتالي إن البحث عن علة انحراف الذرة هو بحث عن العلة التي تجعل من الذرة مبدأ، البحث عن علة انحراف الذرة لا طائل من ورائه ولا معنى له بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يرى أن الذرة هي علة كل شيء ومبدأ كل الوجود.

وإذا ما دعوت إلى الحديث عن الانحراف نجد أن أبيقور الذري ليس مجرد انحراف مذهبي وإنما هو انحراف إلى جانب ذلك كوني كامل فذراته التي ورثها عن ديمقريطس لا تخضع لمسلك الضرورة في معتقده وإنما تنحرف في حركاته عنه.

لم يقف جهد أبيقور عند استبعاد كل الأساطير الدينية كما فعل ديمقريطس، وإنما أراد كذلك أن يخفف من حدة القدر المسيطر على الحركات الطبيعية أو بمعنى آخر من الضرورة، بل أن سيطرة الدين والخضوع له أهون في نظرة من سيطرة الضرورة والخضوع لها[2].

فالمسألة الرئيسية عند أبيقور هي الكشف عن حل للضرورة الفيزيائية المسيطرة، والبحث عن طريق للحرية الإنسانية فكان انحرافه الذرى والمذهبي هو هذا الطريق الذي يقدمه لنا للخلاص.

العالم الذرى الذي تسلمه أبيقور من الذريين السابقين عالم مادي تسيطر عليه قوانين مطردة من العلة والمعلول، لا مجال فيه لأساطير الآلهة ومفاجآتهم، غير أن عالماً كهذا لم يكن ليؤدى إلا إلى حتمية حاسمة لا مخرج منها، وكان من المتعذر أن تقام فلسفة أخلاقية على هذه المقدمات المغالية في الحتمية.

---

(1) نفس المرجع ص 79

(2) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف القاهرة 1969 ص 72

أراد أبيقور أن يجعل مذهبه الفيزيائي، وفلسفته الأخلاقية وحدة واحدة يفسر كل منها الآخر[1]. ولهذا أراد أن يقيم في صميم بنائه الفيزيائي مبدأ يفسر به طبيعة الحرية الإنسانية، وكان سبيله إلى ذلك هو قوله بانحراف الذرات وميلها عن مساراتها وخروجها عن الضرورة الصارمة[2].

والواقع أن أبيقور لم يفعل شيئاً غير أن أدخل فكرة الانحراف الذرى على بناءه الفيزيائي دون أن يبدى لها تفسيراً، أو يحدد لها طبيعة أو علة، وهذا ما جعلها عرضة للنقد وجعلها خرقاً للمبدأ الأول في قوانين الطبيعة الأساسية في العلة والمعلول؛ إذ كان أبيقور قد اعترف بهذا ورحب به إلا أننا ما نظنه يعترف أنه بهذا قد خضع خضوعاً أعمى لضرورة منهجية عمياء.

وديمقريطس عندما قال بتلقائية والمصادفة في حركة الدوامة لم يقدم ظاهرة غير مفسرة ولا قوة دخيلة، وإنما كانت امتداداً طبيعياً لإقصائه للغائية من قوانين العالم الفيزيائي وتلقائية الدوامة لم تكن ظاهرة ينقصها التفسير أو تعارض مع العلية.

وكان ما يمكن أن يقال عن تلك التلقائية عند ديمقريطس أنها ظاهرة غير محددة العوامل لدرجة لا يمكن معها لعقولنا الإنسانية أن تتنبأ بها.

أما بالنسبة إلى أبيقور فإنه يقدم ظاهرة غير معلولة لعلة غير قابلة للتفسير اللهم إلا تفسيراً غائباً أى بحسب نتائجها من حيث أنها علة لتفسير ظاهرة الحرية الإنسانية، فأبيقور أضطر إلى القول بهذا الانحراف من أجل تفسير الحرية الإنسانية[3].

ورأى لوكريتوس أن وجود الإرادة الحرة فينا دليل واضح على هذه القدرة التي تتمتع بها الذرات في تعديل اتجاه حركتها، فالإرادة هي القدرة التي تمكننا من تحريك أبداننا، إننا نعدل بإرادتنا اتجاه حركتنا، ولهذا ينبغي لنا أن نسلم للعناصر بقدرتها على التصرف بحركتها الذاتية ينبغي أن نسلم لها بنوع من التلقائية هي مصدر قوة الإرادة فينا، وذلك لأنه

---

(1) William J. prior: Virtue and Knowledge, An Introduction to Ancient Greek, Ethics.Rutledge, London, 1976, p.198

(2) Frank Thilly, op.cit, p.125

(3) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1943 ص 78

ما من شيء يتأتى من لاشيء، ولأن التلقائية إذا لم تكن موجودة في مبادئ الأشياء لم تكن موجودة في عقولنا على الإطلاق[1].

ولنا هنا أن نتساءل هل يشتمل مذهب أبيقور على ظل أسطوري ديني بهذا الانحراف غير المسبب ألا نستطيع القول بأن هذا الانحراف نوع من المعجزة الدينية مثلاً؟

الحقيقة لا في هذه النقطة بالذات؛ لأن المعجزة تتضمن دائماً بحسب المفهوم الديني فعل قوة خارجية تفسد القانون الطبيعي وتغيره[2].

وفي النهاية يتضح لنا أن كل ما قصده أبيقور بالانحراف أن يجعل العالم الفيزيائي مبدأ للعدم في مقابل الضرورة الصارمة، وأن يقلل بهذا من حدة الضرورة ومن آليتها غير القابلة للتعديل والتحسين ومن حتميتها العمياء، وعلى هذا فلا اقتحام ولا تدخل على طبيعة الأشياء بل الانحراف عملية طبيعية سوية، وبهذا المبدأ وهذا الانحراف يمكن تفسير حوادث المصادفة في العالم الفيزيائي والحرية في المجال الإنساني. ويقول فلوطارخوس في هذا الصدد "إن الذرات تنحرف على الأقل لكى تنشأ الأجرام السماوية والكائنات الحية والمصادفة ولكي لا نفقد حرية إرادتنا"[3].

هـ- الزمان Time

يعرف أبيقور الزمان بأنه "عرض الأعراض" فهو يرافق الأيام والليالي والفصول والحالات الانفعالية وعدم التأثير والحركات وحالات الراحة[4]. كل هذه الأمور أعراض للمحمولات والزمان الذي يصاحبها جميعاً يمكن أن يدعى بحق عرض الأعراض.

والأعراض هي الكيفيات التي يمكن أن تلحق الجسم من وقت إلى آخر، وبالتالي فهي مؤقتة ويعطي لوكريتوس عليها أمثلة مثل العبودية والحرية والفقر والغنى.

---

(1) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 201

(2) محمود أمين العالم: المرجع السابق ص 75

(3) Cyril Bailey: the Greek Atomist and Epicurus, p.327

وأيضاً فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 108

(4) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 79

ورأى أبيقور أن دراسة الزمان لا تكون بنفس الطريقة التي ندرس بها الظواهر الأخرى مثل الظواهر التي تتعلق بموضوع عيني، أي أن هذه الدراسة لا تنطلق من الأفكار المسبقة التي نعثر عليها في ذاتها وإنما من الظاهرة البديهية التي تقودنا إلى إثبات طول الزمن أو قصره.

وللإشارة إلى الزمن ينبغى استعمال مفردات متداولة، لا أن نستبدلها بمفردات أخرى بداعي أنها أفضل منها، وينبغي أيضاً أن لا ننسب إليه صفات غريبة بزعم أنها مماثلة لمحتوى طبيعته الخاصة، بل الأجدى أن نتأمل في الإدراكات البسيطة التي تسمح لنا بتكوين فكرة الزمن، انطلاقاً من تعاقب الليل والنهار ومن أقسامها وانطلاقاً من الاحساسات والمشاعر ومن حالات الخمول، ومن حالات الحركة والسكون مفترض في كل هذه الحالات وجود خاصية مميزة نسميها الزمن[1].

قال لوكريتوس "الزمان لا يوجد بذاته، ولكن عن الحوادث نفسها إنما يصر الشعور بما جرى في الماضي وبما هو حاضر وبما سيأتي بعد ذلك، ويجب الاعتراف بأن لا أحد يملك الشعور بالزمان ذاته[2].

وبذلك يتضح أن الزمان لا يشكل جزءاً من بنية العالم وهذه إحدى النقاط التي يتعارض فيها أبيقور مع الرواقيين. فالزمان عند الرواقيين "هو الامتداد أو المسافة التي تفصل بداية مدة من مدد العالم عن نهايتها، والزمان في رأى الرواقيين هو أحد "اللاجسميات" وأن الزمان ليس له وجود بذاته وإنما وجوده في حركة الجسم فوجوده اعتباري[3].

ولما كان الرواقيين يقولون بقدم العالم فانهم يقولون ضرورة بأن الزمان لا متناه، فالزمان بالنسبة إلى الرواقيين هو حياة العالم وهذا يعنى في النهاية حياة الإله، لأن الكون هو الحي الكبير الذي هو الإله وهو أيضاً التعبير عن العقل الأعلى عن العناية الإلهية، ولهذا كانت حكمة الإنسان تستند إلى الخضوع للزمان أن تحب الزمان الذي يصنعنا وأن ترض بالموجود.

---

(1) أبيقور: "الرسالة إلى هيرودوت" ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم" الفقرتان 72-73

(2) Lucretius: op. cit, I.v 459-463

(3) د. عثمان امين: الفلسفة الرواقية ص 156

أما بالنسبة إلى أبيقور فالأمر مختلف تماماً فالزمان الذي هو عرض الأعراض لا يشكل جزءاً من بنية العالم، التي تتعلق فقط بالذرات والخلاء. الذي تتحرك فيه هذه الذرات، ولهذا فالزمان هو ما يستطيع الحكيم أن ينحرف خارجه، هو ما يملك الحكيم دائماً إمكان أن يفلت من قبضته وذلك بتذكر زمان آخر، ولكي يكون الإنسان سعيداً يكفيه كما يقول أبيقور أنه كان كذلك مرة واحدة في حياته[1]. ورأى لوكريتوس أن الزمان لا يمس الحكيم بشيء لأنه عبور مالا يدوم.

ثانياً: صلة البحث في الطبيعة بالميتافيزيقا.

1- النفس Soul.

إن نظرية النفس عند أبيقور تختلف بلا شك اختلافاً جذرياً عن مثيلتها لدى أفلاطون و أرسطو، فهو يعارضهما معارضة تامة حينما أكد على مادية النفس وعلى فنائها بفناء الجسد، فنجد عند أفلاطون أن معنى النفس يلعب أدواراً كثيرة دوراً عرفانياً في نظرية المعرفة يتعلق بنظرية المثل، ودوراً نفسياً "فيزيولوجياً" من حيث التقسيم الثلاثي للنفس "الشهوانية والغضبية والعاقلة"، ودوراً نفسياً اجتماعياً في تشكيل الجمهورية، وأخيراً دوراً ما وراء طبيعياً ذلك لأن الفكرة التي تهيمن على فلسفة أفلاطون كلها هي فكرة أن النفس خالدة وأزلية وهي متحركة بذاتها، فالمتحرك بذاته إذن هو مبدأ الحركة فكان من المستحيل أن يفسد أو أن يتكون أو يحدث وإلا لتردى الكون كله في هوة السكون ولم يجد مبدأ آخر للحركة يعيده إلى الوجود ثانية[2].

فالنفس هي شيء ما إلهي تقريباً كان يوجد قبل الزمان الذي أصبحنا فيه بشراً، هي نوع من نبته سماوية[3]. أضف إلى ذلك أن كل نفس من النفوس هي نصيب من كل نفس الكل التي بثها صانع الكون في العالم.

---

(1) جان بران: المرجع السابق ص 81

(2) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس ص88

(3) نفس المرجع: ص 89

لقد كانت النفوس فيما مضى تصاحب موكب الآلهة ولكنها اليوم فقدت أجنحتها وسقطت في جسد على الأرض وهي الآن تتوه في عالم الظن، ولكنها لا تزال تمتلك القدرة على التذكر وتشتمل النفس دائماً بالنسبة إلى أفلاطون على جزأين فانيين جزء الشهوانية الذي يثير الشهوات الدنيا كالجوع والعطش ومركزها أسفل البطن، وجزء الفضية الذي يثير الأهواء ومركزه الصدر وتشتمل النفس على جزء ثالث خالد روح مفكرة مركزة الرأس وهو الذي يدير الفكر.

أما النفس عند أرسطو فهي ما بها نحيا ونحس ونفكر[1]. ورأى أرسطو أننا لا نستطيع أن نميز بين النفس والبدن حيث أنهما حقيقة واحدة. ويؤكد أرسطو أن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء على الأقل لأنها ليست كمالاً لأي جسم[2].

وأما النفس عند الرواقيين فهي ذات طبيعة جسمية وهي تتكون مع الجسد في نفس لحظة الإخصاب الجسمية ولكنها تختلف عن الجسد في أن مادتها أنقى وأنبل، حيث أنها جزء من النار الإلهية[3].

وتتألف النفس الإنسانية عند الرواقيين من ثمانية أجزاء أرفعها الجزء العاقل ووظيفته التصور والتصدق والإحساس والتلقائية ومقره الرأس، والنفس كالجسم تحيا وتموت، فإذا مات الإنسان فارقت النفس البدن ولكنها تبقى بعد فنائه حتى يحترق العالم[4].

إن نفس الإنسان جزءاً من النار الخلاقة في نقائها وأنها تحيا بعد فناء البدن، وتبقى حتى الاحتراق الأخير حيث تفقد وجودها المتميز[5].

أما بالنسبة إلى أبيقور فإن الأهمية الكبرى لدراسة النفس دراسة عقلانية أنها تبدد جميع الأساطير المنسوجة حول القدر، وتبدد معها علة رئيسية من علل شقاء البشر

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 156

(2) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص326

(3) نفس المرجع ص 327

(4) د. عثمان امين: المرجع السابق ص 165

(5) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 218

وضياعهم، فالنفس التي تتكون مع الجسم وتفنى معه لا يتعين عليها أن تفكر بمستقبل لا يعنيها في شيء، ولوكريتوس يعارض الحياة الأبدية بالتأمل "في الموت الخالد" ذلك الزمان اللامتناهي الذي ما كان من وجود ولن يعود لنا فيه وجود[1].

عرف أبيقور النفس "بأنها جسم مركب من جزيئات دقيقة منتشرة في كامل الجسد وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة؛ إذ هي مماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة"[2]. رأى أبيقور أن النفس مادية وإلا فإنها لا يمكنها أن تؤثر أو تتأثر بشيء[3].

والنفس عند أبيقور هي العلة الرئيسية للإحساس، وذلك لا يتسنى لها إلا لكونها تسكن الجسد والجسد لا يشارك النفس في كل ملكاتها، لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس عندما تغادره النفس وعلى ذلك فإن النفس لا تنفك تحس أبداً طالما هي حالة في الجسد حتى في صورة ما إذا انفصل جزء من أجزاء الجسد عنه، فالنفس تحافظ على الإحساس طالما هي باقية في الجسد، ولكن إذا ما انحل الجسد بأكمله فإن النفس تتبدد؛ لأن النفس مركبة من ذرات تتحلل عند موت الجسد، وعلى ذلك فسر أبيقور الموت بأنه انحلال الذرات النفسية وتوقفها عن الإحساس والإدراك، إذ أن الموت في نظره هو انعدام الإحساس[4].

قال أبيقور إن الذين يقولون إن النفس لا جسمية لا يفقهون ما يقولون، لأنه قد يفهم من اللاجسمانية المنسوبة إلى النفس أن هذه العبارة تشير حقاً إلى وجود لاجسماني في حين أنه لا يمكن تصور أى وجود لاجسماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره وعليه فإن القول بلا جسمانية النفس هو مجرد هراء، إذ لو كانت النفس لاجسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تنفعل حيث أن النفس تفعل وتنفعل[5]. والدليل على ذلك ما نلاحظه من تأثير الجسد عليها في حالات الإغماء والغيبة التي تحدث بتأثير الانفعالات العنيفة، وكذلك إذا ما اعتل الجسد كان لهذا الاعتلال أثره

---

(1) أميل برهييه: تاريخ الفلسفة ج2 "الفلسفة الهلينستية والرومانية" ص 114

(2) A.A. Long: the Hellenistic philosophers, p.65

(3) Frank Thilly: A history of philosophy, p.126

(4) Copleston: A history of philosophy, voll, p.149

(5) Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophy. x, 67

العميق على النفس وحالاتها، فثمة تأثير متبادل بين النفس والجسد، فبدون الجسد لا تستطيع النفس أن تعبر عن ذاتها على أية صورة[1].

كذلك أوضح لوكريتوس أن جوهر الفكر والنفس مادي حيث أنه إذا رأينا كيف تتقدم هذه النفس بأعضائها إلى الأمام وتقتلع جسمنا من النوم وتغير محيانا، وتدير الجسم الإنساني بكامله، إذا علمنا كل هذا فإن من البديهي أن أيا من هذه الأعمال لا يمكن أن يحدث دون تماس، ولا يمكن أن يحدث تماس بدون مادة وبذلك يتوجب علينا أن نسلم بطبيعة مادية أو جسمية النفس[2].

والنفس بالنسبة لأبيقور مركبة من أربعة عناصر رئيسية النار والهواء والنَفَس، وأخيراً نوع رابع لا اسم له[3].

فالنفس عند أبيقور تتكون من نوع معين من الذرات هي الذرات الهوائية النارية وذرات أخرى أكثر خفة وكثافة هي علة الإدراكات الحسية وأساس الوظائف العقلية للنفس، وقد أشار إليها أبيقور بقوله "ألا إن جزءاً معيناً من النفس يتميز عن النفس والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها[4].

وقد تابع لوكريتوس ذلك قائلاً "أنه إذا كان كل من النفس والنار والهواء غير قادرة معاً على أن تخلق الحساسية، فإن من الضرورى أن نضيف إليها جوهراً رابعاً ينشر الحركة الحسية في الأعضاء، هذا الجوهر لطيف جداً متحرك جداً ولم يطلق عليه أى اسم"، ونجد

---

(1) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4 القاهرة 1974 ص 265

(2) Lucretius: op.cit, III, v.161-169

(3) فلوطارخوس: الآراء الطبيعية' ص 159

and see:Zeller: outlines of the history of Greek philosophy, p.23 and see: Julia Annasu: Hellenistic philosophy of mind University California press, London. P. 137

(4) Diogenes Leartius: op.cit, x,63 and see: Luce J.V: an Introduction to Greek philosophy p. 142

شهادة من أبيقور وأخرى لفلوطارخوس تنقل لنا أفكار فيلسوف الحديقة النفس تحاكم وتحس وتحب وتكره بفضل "عنصر لا اسم له"[1].

ويسمى أبيقور هذا الجزء الذي لا اسم له أحياناً باسم الجزء العقلاني في النفس "الأنيما" Anima ويجعل مركزه الصدر، ويشير إلى وجود جزءاً آخر من النفس غير عقلاني منتشر في الجسم كله وهو المسئول عن النزعات غير العقلانية ويسميه أبيقور الأنيموس Animus[2].

وينسب أبيقور إلى هذا الجزء العقلاني القدرات الذهنية التي ينسبها أرسطو إلى العقل، وما يحدث عند الفعل هو أن الجزء العقلاني من النفس Anima يصدر الأوامر إلى Animus المنتشرة في أعضاءنا الحسية بالإقبال أو بالامتناع عن الفعل، فيقبل الإنسان على الفعل أو يمتنع عنه.

وقد أثارت هذه التسمية "عنصر لا اسم له" من أبيقور كثيراً من التعليقات وأيضاً كثيراً من السخرية ونكتفي هنا بتعبير فلوطارخوس بأن ذلك الوصف "إقرار بجهل مخزٍ"[3].

ونجد عند أبيقور تمييزاً بين النفس والروح، فللإنسان خواطر وأفكار واستدلالات ورغبات وأفراح وأحقاد بمعزل تام عن الجسم، من ثم لا يمكن إرجاع هذه الظاهرات إلى جوهر منتشر عبر الجسم كله، بل ينبغي إرجاعها إلى روح محله في القلب مادامت أصداء الفرح والخوف تصدر عنه وتتأرجح فيه.

وعلينا أن نحذر عقد مماثلة بين الروح والجوهر الرابع غير المسمى، لأن ذلك من شانه أن يجعل للنفس دوراً يكاد يماثل ذلك الذي يضطلع به الجزء الرئيس في النفس في مذهب الرواقيين، ثم إن من شأن تلك المماثلة أن تخلع على النفس ضرباً من الوحدة بحكم الترتيب الهرمي وهذا ما يتنافي في تمام التنافي مع مقصد أبيقور[4].

---

(1) فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 159 وأيضاً:جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 86

(2) J, M, Rist: Epicurus, p.78 and see: Julia Annas: ep.cit, p.144

(3) إميل برهييه: المرجع السابق ج2 ص115

(4) نفس المرجع ص116

وعلى هذا النحو يتبين أن النظرية برمتها ترمى إلى تشتيت جوهر النفس وقواها؛ إذ لا تقر لها برابطة دائمة غير مثولها في البدن مما يترتب علية انحلال النفس بعد موت الجسم.

والنفس لأنها جسم بإمكانها أن تتلقى تأثير الأجسام الخارجية الذي يؤدي بها إلى الإحساس فالإبصار يحدث عندما تنفصل من سطح الأشياء أشباه هي عبارة عن "قشور" رقيقة للغاية، تتحرك حركة سريعة، وهي من اللطافة بحيث تشق منفذاً لها في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها باستمرار، وهذه الأشباه هي التي تتلاقى فيكون الأبصار[1].

غير أن صور الحلم أو المخيلة لا تختلف طبيعةً، فهي أيضاً أشباه منبعثة عن الأشياء ولكنها الطف وأرهق من أشباه الرؤية، هي تجتاز أعضاء الحس وتصل مباشرة إلى الروح[2].

كذلك السمع يحدثه تيار يصدر عن الموضوع، وذلك التيار يتكون من اندفاع جسيمات التي تأتى كنوع من نَفَس لتمدنا بإحساس سمعي، وبذلك فالإنسان كائن موجود في تماس وثيق مع ما يحيط به.

أما عن مصير النفس فقد رأى أبيقور أن النفس الإنسانية مركبة من ذرات مادية تفنى بفناء الجسم، وبالتالي ليس هناك تفكير في حياة مستقبلية، فإذا جاء الموت تفرقت الذرات المكونة للنفس ولا تعود مرتبطة بالجسم[3].

فانحلال الجسم يؤدى بالضرورة إلى انحلال النفس، حيث أن كلاً من الجسم والنفس يرتبط كلاً منهما بالآخر.

ويذكر لوكريتوس هذه الفكرة في الجزء الثالث من قصيدته "هذه النفس مركبة على هذا الشكل يؤويها مجموع الجسم الذي تؤمن له، وهي بدورها حافظة وخلاصة؛ لأن جذوراً مشتركة تبقيهما متحدتين اتحاداً وثيقاً، ولا يمكننا أن نفصل أحداهما عن الآخر دون أن نهلكهما، فكما أننا لا نستطيع أن ننزع الرائحة عن حبات البخور دون أن تتلف في الوقت ذاته جوهرها، كذلك لا يمكن أن نجرد الجسم كله من جوهر الفكر والنفس دون أن يتفكك

(1) شارل فرنر: المرجع السابق ص 202

(2) أميل برهييه: المرجع السابق ج2 ص117

(3) Terence Irwin: A history of western Philosophy. classical thought, Oxford University press, New York 1989, p.153

الجموع كله، فنحن لا نرى أن باستطاعة أحدهما أن يكفي نفسه بنفسه دون مساعده من الآخر"[1].

وبذلك إذا لم تكن توجد عضوية بلا نفس ولا نفس بل جسم، فالنفس ليست خالدة عندما تنحل العضوية بكاملها تتبدد النفس[2].

2- الآلهة Gods.

لم تبتعد العقلية الدينية اليونانية عن العقلُيات البدائية المختلفة التي يقترن فيها الإيمان بوجود الآلهة وبإثبات تدخلها في شيءون البشر وتخطيطها لمصيرهم وفقاً لأهوائهم الخاصة، ولما كان الأثينيون قد فقدوا الثقة في آلهتهم التي لم تعد تحيطهم برعايتها منذ سقوط أثينا تحت السيطرة الأجنبية[3]. فإنهم قد فقدوا في الوقت ذاته الأمل في التقرب من الآلهة وسيطرت عليهم مشاعر الخوف والرعب من جبروتها كالخوف من عذاب الدنيا والآخرة.

ونعلم أن الخرافات قد طغت في العالم اليونانى حتى تجاوزت الحد وكان الهيام بالسحر والخوارق موجوداً منذ أقدم العصور، وقد أدى هذا إلى تقوية سلطان الكهان وأصحاب النبوءات حيث كان التصور السائد آنذاك أن الآلهة عندما تغضب ترسل الصواعق والكوارث لمعاقبة المعاندين لحكمها، فعاش اليونانيون قبل أبيقور وفي عصره في فزع عظيم من هذا الجبروت المتغطرس، فكان اليوناني يشعر في كل حركاته بضرورة أن يتجنب سخط الآلهة وأن يفوز برضاها إلى أن جاء أبيقور وكانت أولى الخطوات التي اتخذها في نسقه الفلسفي هو السعي إلى تخليص البشر من الأوهام والمخاوف المسيطرة على عقولهم، وتعوق تحقيق سعادتهم الكاملة وحريتهم التامة في هذه الحياة.

---

(1) Lucretius: De Rerum Nature, III,V. 323-332
(2) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, X, 65
(3) R.W. Living stone: the Mission of Greece, p.4

أعتبر أبيقور أن العمل على تحرير الإنسان من المخاوف التي تسيطر عليه هي المهمة الأولى التي ينبغي على الفلسفة القيام بها، إن عليها أن تعلم البشر كيف يعيشون حياة عقلية متزنة لا يرتضون فيها إلا بما تمليه عليهم عقولهم الحرة[1].

فالفلسفة لابد أن تكون أكثر تأثيراً في التحكم في حياة الإنسان مثلها مثل الدواء عندما يتحكم في صحة الجسم[2].

ويلخص فستوجيار الأفكار السابقة بقوله "يبدو أن الخوف من الآلهة، ومن سخطها على الأحياء ومن انتقامها من الأموات قد لعب دوراً كبيراً في الديانة اليونانية، ولعل أبيقور قد شعر هو الآخر بهذا الخوف، فربما قد مر بأزمة ضمير خرج منها منتصراً وهذا يفسر ثبات ثقته بنفسه، ومما لاشك فيه أن الديسيديمون(*) كانت منتشرة حوله، وبما أنه قد فاز بالخلاص ويريد بدافع شعور بالعطف الشامل مساعدة بقية الناس على الفوز بدورهم بهذا الخلاص، فإن أول اهتمامه كان أن يستبعد ذلك الخوف الذي يحول قطعاً دون بلوغ الاتراكسيا[3].

صورت الرواقية والمسيحية من بعدها أبيقور ملحد كافر بالآلهة ومنكر لعنايتها، إلا أن فيلوديموس(*) Philodemose قد ألف كتاباً في التقوى ليبرئ الأبيقوريين من تهمة الإلحاد والزندقة التي لحقت بهم.

وبغض النظر عما كتبه فيلوديموس وعما أثبته ديوجين لايرتيوس من أن تقوى أبيقور تجاه الآلهة كانت تفوق كل وصف، نجد خطاب لأبيقور جدير بالإعجاب كتبه إلى مينويكوس Menoiceus قال فيه "إن الأمرين اللذين مازالت أبينهما لك عليك أن تفعلهما وتدرب نفسك عليهما، وأن تعتبرهما ركنين للحياة الصحيحة، فعليك أولاً أن تؤمن بأن الإله كائن حي لا يموت وأنه مبارك مقدس، فإذا آمنت بذلك وجب عليك ألا تصف الإله بشيء يتنافى مع قداسته وتنزهه عن الموت، بل يجب عليك أن تؤمن فيما يختص بكل ما يعزز

---

(1) د. محمود مراد: مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية 1999ص399

(2) Samuel Stumpf: philosophy history and problems, Mc Grew Hill Book Company, New York p.104

(*) الديسيديمون "هو الخوف المستمر من الآلهة"

(3) Festugiere: Epicurus and his Gods, p.82

(*) فيلوديموس philodemose: عاش في القرن الثاني بعد المسيح وهو من خلفاء أبيقور.

قداسته وتعاليه عن الموت، فالحقيقة أنه توجد آلهة وأن العلم بها بيّن ولكنها ليست كما يعتقد العامة، لأن العامة لا يثبتون على التمسك بالأفكار التي يكونونها عن الآلهة، وليس الكافر في الحقيقة الأمر هو الذي ينكر ما يعبده العامة من آلهة، بل هو الذي يصف الآلهة بما يعتقده العامة في حقها، ذلك أن أقوال العامة عن الآلهة ليست من قبيل التصورات الصحيحة التي تتبادر إلى الذهن، بل هي افتراضات كاذبة.

وهذا هو السبب في أن أعظم النقم تنزل بالأشرار، وأن أعظم النعم تحل بالأخيار، لأن الآلهة دائماً يميلون إلى مالهم هم أنفسهم من الصفات الجميلة، ويرضون عمن يشبههم من الناس وينبذون كل ما لا يشاكلهم كما ينبذون الشيء الغريب عن طبيعتهم[1].

من جهة أخرى إن أبيقور لم يترك مناسبة يدعو فيها الحكيم إلى التأمل في الآلهة وإلى السير على منوالها والتشبه بها من أجل الفوز بالنعيم الذي تنعم في مجتمعها، وعلى حد رواية فيلوديموس كان أبيقور مواظباً على الطقوس الدينية وعلى الحفلات والأضحيات وبيّن كذلك أن أبيقور قد راعى بإخلاص كل طقوس عبادته وأنه حرض أصدقائه على التقيد بها، فالصلاة إحدى مميزات الحكمة، وليس لأنها تقيناً من غضب الآلهة وإنما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلهة طبيعتنا قوة وكمالاً[2].

وقد أوصى أبيقور أتباعه بضرورة المشاركة في الصلوات إلى الآلهة لا عن إيمان بأن هذا سوف يعود علينا بالنفع، وإنما لفكرة أنه يجب أن نعنى بكائنات تفوقنا قوة وذكاء، فلا تساهم الآلهة إذن بأى نصيب مباشر في الأنشطة البشرية، ولو كانت الصلاة تعود بأى منفعة على المصلى لفني الجنس البشرى بأكمله "لو أراد الإله الاستجابة إلى أمنيات البشر لكان كل شيء قد هلك منذ زمن بعيد، وذلك نظراً لأن البشر يطلبون باستمرار أموراً تضر ببني جنسهم"[3].

---

(1) Diogenes Leartius: op. cit, X, 123 and see: A. A. Long: The Hellenistic Philosophers, p.140

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 89

and see: De Roudel: The life of Epicurus "in le Morale d Epicure" The English trans by. Ams.press Inc. New York, 1975. p, xiv and see: J.M Rist: Epicurus, p.143

(3) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy p.288 and see: J.M. Rist: Epicurus, p 156

ولقد نقل لنا فستوجيار بعض الشذرات من المخطوطات البردية المصرية وهي مقتطفة من رسالة يلخص فيها أبيقور لصديق مجهول أهم الأفكار المتعلقة بتدينه، ونظراً لأهمية هذه الرسالة أذكرها بنصها "ليست التقوى أن تراعى الفرائض الدينية العادية رغم أن تقديم القرابين في المناسبات يعد شيئاً طبيعياً، و لا هي بحق "زيوس" أن يردد هذا أو ذاك قائلاً إني أخشى كل الآلهة وإني أجلها وأريد أن أنفق كل ثروتي لتقديم الأضحيات لها ولأخصها بالقرابين، لعل هذا الإنسان يستحق المدح أكثر من غيره، إلا أن بناء التقوى على أسس متينة لا يكون بهذه الطريقة، فاعلم أنت يا صديقي أن أفضل هبة هي التمتع بنظرة واضحة للأشياء.

وبعد ذلك لن تجل الآلهة اعتقاداً بأنك ستفوز بهذه الطريقة برعايتها، كما سيخيل لبعضهم عندما يرونك تتعبدها، بل سيكون إكبارك لها لأنك ترى حسب مذهبنا أن للآلهة مكانة عظيمة للغاية بالمقارنة مع ما تنعم به أنت من غبطة ولا جرم بحق "زيوس" إذا ما طبقت هذا المذهب الذي يثبت لك عقلك أنه أجدر المذاهب بثقتنا، وإذا ما سمحت لنفسك بتقديم قرابين للآلهة فأنت بهذه الصورة تقوم بعمل يولّد الثقة وبشيء مستحسن إذا جاء في أوانه، إذ أنك تتكيف مع التقاليد الدينية فأسهر فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة وعدم افتراض أن تصرفك هذا سيجلب لك فضلها. في الحقيقة باسم زيوس ما الذي يخيفك من الآلهة؟ أتظن أن الآلهة تستطيع أن تلحق بك الضرر؟ أليس ذلك بكل بداهة تحقيراً لها؟ ألن تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتها دونك؟ أم أنت تظن أنك تستطيع إذا ما اقترفت بعض الذنوب أن تهدى الإله بالتضحية بآلاف من البقر؟ أو أن هذا الإله سيأخذ أضحيتك بعين الاعتبار وأنه كالإنسان سيعفيك مرة أو أن أخرى من جزء من الضرر؟

لاشك أن الناس يعتقدون أنه لابد من الخوف من الآلهة ولابد من إكبارهم بتقديم القرابين كي تمنعها إتاواتهم من مهاجمتهم، وفي رأيهم أنه إذا كان ما افترضوه حقاً يلحقهم ضرر في أى حال من الأحوال، وإذا كان ما افترضوه فلا خوف عليهم ما داموا يمجدون عظمة الآلهة، بيد أنه لو كانت مثل هذه العلاقات الوثيقة موجودة حقاً بين الآلهة والآدميين، فإن الكارثة ستكون عظيمة وسيقع الشعور بوطأتها منه وراء اللحد بعد طقوس الجنازة وبعد

حرق الجثة وكل إنسان سيلحقه الضرر ولو كان تحت الأرض إذ لا مفر له من القصاص، وعلاوة على كل ذلك يعلم كل واحد يخالف الناس من عدم اكتراث الآلهة بهم وكيف يلتمسون منها علامات على محاباتها إذ يظنون أنهم بهذه الطريقة سيجعلون الآلهة تحل بمعابدهم وتخاطبهم بكل طيب خاطر.

وفي الحقيقة يبدو هذا كله مجرد وهم من أوهام أولئك الناس إذا قارناه بمذهب الذين يعتبرون أنه توجد حياة سعيدة في الدنيا التي نعيش فيها، وكذا يكذبون الرأي القائل بأن الأموات يرجعون إلى الحياة وهي خارقة لا تقل وهماً عن الخوارق التي تصورها أفلاطون[1].

يتضح من ذلك أن عبادة أبيقور للآلهة وإجلاله لها ترجع إلى أن هذه الآلهة تمثل نموذج السعادة والكمال اللذين يطمح الفيلسوف إلى تحقيقها لنفسه، لذلك رأى أبيقور أن الاتراكسيا التي تسمح الفلسفة ببلوغها سوف تجعل منه إلهاً يعيش بين الخيرات الخالدة[2].

فكرة الآلهة إذن ليست فكرة مكتسبة من الخارج عن طريق التربية أو العادات والتقاليد، ولكن من أين إذن تأتينا هذه المعرفة بالآلهة التي يقول عنها أبيقور إنها معرفة بديهية؟

أعتقد أبيقور أن كل الناس يستقبلون انطباعات الآلهة مباشرة في عقولهم أثناء الأحلام أو اليقظة[3]. وأيضاً مادامت لدينا فكرة عن الآلهة فهذه الفكرة صادقة ولابد أن الآلهة موجودة، فالآلهة هي بلا شك المثل الأعلى عند أبيقور.

آمن أبيقور بوجود الآلهة وقدم تصوره لوجود الآلهة على نحو تشبيهي تجسيمي إنساني فهي مركبة من ذرات هي الأخرى، ولكن أجسامها تتألف من جوهر يشبه النور، كذلك آمن بوجود عدد لا متناه من الآلهة منهم الذكور ومنهم الإناث وهم على هيئة

---

(1) Festugiere: op.cit, pp.99-101

وأيضاً: د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 92

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص98

(3) B.A.G.Fuller: A history of philosophy, third Edition, Revised by sterling M.mc murrain, Oxford and IBH publishing co New Delhi,1955 p.241 and see William J. prior: virtue and Knowledge, an Introduction to ancient Greek Ethic s, p.200

الإنسان لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال كلها، وكذلك يتوالدون ويأكلون ويشربون ويتحدثون اللغة اليونانية[1].

حقاً آمن أبيقور بوجود الآلهة في منطقة وسط بين الأرض وبين السماء تسمى فيما بين العوالم وأنها كائنات ذرية شفافة تسمو على البشر وتتمتع بنعيم دائم وسعادة كاملة لا يخالطها أي قدر من التعب والشقاء[2].

ولكنه رفض التسليم بوجود عناية إلهية تشمل الوجود برعايتها على نحو ما تقول به الرواقية ونجد أبيقور يوجه اللوم إلى الرواقيين لجعلهم الإله منشغلاً بأمور العالم ويعايرهم بأن إلههم ليس إلهاً حقاً، بل كائن يدور بلا راحة حول السماء ويقوم بأعمال شاقة لا تليق بالإله، وينتهي إلى تعنيف بل وتوبيخ الرواقيين بقوله "لقد أقمتم على رقابكم سيداً أبدياً يجب أن تخشوه نهاراً وليلاً وجعلتموه يسبق الأمر بفكره ويلاحظ كل شيء مما قادكم إلى الإيمان بحكم القدر[3].

أثبت أبيقور أن العناية الإلهية وهم من الأوهام، فأين هذه العناية الإلهية في عالم خط الشر فيه أكبر بآلاف المرات من خط الخير، ومصير الخيّر أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكن الإنسان وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان مجرداً من أي سلاح[4].

وذكر لوكريتوس قول أستاذه أبيقور إلى "ميميوس Memmius" من غير المعقول ما يقال ياميميوس من أن الآلهة قد رتبت الطبيعة بحيث تفيد الإنسان وأن لها بموجب هذا حق

---

(1) فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 114

and see: Copleston: A history of philosophy,Vol I, p.406 and see: Frank Thilly: A history of philosophy p. 126 and see: Zeller: out lines of the history of Greek philosophy, p.236

(2) A.H.Armstrong: An introduction to ancient philosophy, p.136 and see: Terence Irwin: A history of western Philosophy. classical thought p. 156

(3) J.H. Nichols: Epicurean Political philosophy, Cornell University press, Ithaca, 1976 p. 159

(4) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج1 مادة الأبيقورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت 1984 ص84

الطاعة والخضوع؛ إذ ما الفائدة التي تعود عليها من هذا الاعتراف بالجميل من جانب البشر[1].

وأكد أبيقور على أن الآلهة تتمتع بالسعادة التامة وعلى عدم اهتمامها بصلاتنا وأنها لن تغتم لو أهملناها، إنها سعيدة لا تعانى من الهموم ولا تجلب الهموم للآخرين.

وجد أبيقور أن القول باعتناء الآلهة بكل صغيرة وكبيرة مما يدور في عالمنا، فيه قضاء على سعادتها وراحتها الكاملة، حيث سوف تشغل نفسها بمشاغل كثيرة تقض مضجعها وتنغص عليها سعادتها وهذا ما لا يصح قوله مع كمالها "من العبث الاعتقاد بأن الآلهة هي التي ترسل الرياح والزوابع وتثير الفياضنات والكوارث الطبيعية انتقاماً من البشر، فالجهل والحق هما اللذان يجعلان البشر يفزعون من الأحداث الطبيعية معتبرين إياها نذيراً من الآلهة"[2].

يقول أبيقور "إن الآلهة بعيدة بعداً لا تستطيع معه أن تضركم أو تنفعكم، فلا تستطيع أن تراقبكم أو تراقبكم أو أن تحكم على أعمالكم أو أن تقذف بكم إلى الجحيم، أما الآلهة الخبيثة والشياطين فهي أوهام تعسة تصورها لنا أحلامنا"[3].

وأكد لوكريتوس على أن الآلهة تترك أمور الحياة حرة خالية من العناية، وأن الاعتقاد في اهتمام الآلهة بالمصالح الإنسانية المتقلبة بعد زعزعة للهدوء الإلهي المطلق، ويقول "يأيها الحمقى المؤمنون بقدرة الآلهة المطلقة، ويا أيها السذج الغافلون عن ذلك الذي يمكن أن يكون وذلك الذي لا يمكن أن يكون والغافلون عن الحدود والأنساق الدقيقة تناسوا تماماً هذه الأكاذيب، إنني أطالبكم أن تسقطوا هذه الأفكار غير الجديرة بالآلهة والغريبة عن صفاءهم فهي إهانة لذاتهم المقدسة"[4].

ولم يكن أبيقور وحده المعبر عن هذا الشعور اللامبالي نحو الآلهة، بل لعل ميناندر الكاتب المسرحي الكبير ومعاصر أبيقور قد عبر عن نفس هذه الفكرة في مسرحيته المعروفة

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 388

(2) د. محمود مراد: المرجع السابق ص 400 and see: Terence Irwin: op cit , p.155

(3) ول ديورانت: قصة الحضارة م4، ج 8 "حياة اليونان" ص169

(4) Lucretius :op. cit, VI v.42

باسم التحكيم إذ يقول فيها على لسان عبد يدعى "أونيسيموس" فكروا كم يوجد في هذا العالم من مدن وكم يوجد في كل مدينة من قوم، أتظنون الآلهة تعنى بهموم كل هؤلاء إنها لتبدو حياة غير لائقة بالآلـهة[1].

كذلك أنكر أبيقور وجود أى عناية إلهية في العالم، بل كان العالم لديه يسير سيراً آلياً وفقاً لقوانين الحركة الذرية ونفي وجود الآخرة والحساب الأخروى.

ذهب أبيقور إلى حد إنكار نظرية الخلق التي تقول بها الأديان بمختلف أنواعها ومراتبها، فالآلهة في اعتقاد أبيقور لم تخلق العالم وما فيه؛ لأنها في منتهي الكمال وفي منتهي السعادة وبالتالى لا يمكنها البقاء على هذه الحالة من السعادة والكمال إذا ما أزعجت نفسها بهموم الخلق ومشاغله.

ويتساءل أبيقور عن الغاية التي صنع الآلهة العالم من أجلها؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكى يكون مستقراً لهم فإن هذا يعنى أنهم لم يكن لهم مأوى منذ القدم، أو أنهم لم يكن لهم مأوى يتناسب مع ذواتهم، وكيف تخلق الآلهة هذا العالم ونحن نعلم ما ينطوي عليه من فساد وذيوع الشرور وكذلك ما يوجد فيه صحراوات قاحلة وحيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار، هذه الشرور والكوارث كلها أليست في ذاتها الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلة على الكمال المطلق[2].

هكذا اعترف أبيقور بوجود الآلهة كمثل عليا للناس يحتذونها، ولكنه أنكر أن لهم أية علاقة بخلق العالم الذي نعيش فيه، فالحياة كما قال "إن هي إلا مهزلة فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهي فلا يوجد إله عاقل يأمر ببناء معبد تمجيداً له؛ ثم لا يلبث أن يهدمه من أساسه بضربة صاعقة ينزلها به، وليست هناك عناية إلهية خيرة تنقذ حياة صبى صغير من مرض خطير من غير ما سبب اللهم إلا لتبعث به إلى ساحة القتال ليموت ميتة أشنع، فليعنى الآلهة إذن بأنفسهم ولنحاول نحن أن نقلدهم من غير ما أن نطلب منهم عوناً"[3].

(1) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق ص398

(2) د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق ص 269

(3) هنري توماس: "أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم" ص 149

أضف إلى ذلك أن الإله لا يسهر على مجرى الزمان وأنه لا توجد لاعناية إلهية ولا قدر، ولكن الأشياء جميعاً هي نتاج المصادفة.

وفي النهاية نجد أن كل ما أراد أبيقور توصيله هنا إلى البشر هي أن الآلهة منزهة عن كل الصفات التي ألحقت بها، أي أنها ليست آلهة حقودة شريرة كما تصورها الأساطير والخرافات الشعبية، بل هي تنعم بالخير المطلق الذي ليس غير الاتراكسيا غير عابئة بما يحدث في العالم وغير مبالية بما يحدث للإنسان أو بما يفعله، وبذلك لا مبرر للخوف من الآلهة ولذا آمن أبيقور بسيادة الإنسان بعقله على هذا العالم فهو مملكته الخاصة به ومن تشييد إبداعه وحده[1].

وبذلك قدم أبيقور خدمة جليلة إلى الإنسانية، بتحريره الجنس البشرى من أوهامه ومن الفزع الرهيب من الآلهة[2].

3- الموت Death.

الموت حقيقة لا يمكن تجاهلها ولأنه الواقع الوحيد الذي يمكن اعتباره مصيراً محتوماً لكل كائن حي، وقد بيّن أبيقور أن خشية الموت هي أصل كل الانفعالات السيئة وكل الرغبات الدنيئة، كالطموح والحسد والبخل وغيرها، بمعنى أن الخوف من الموت أكثر الأسباب مساهمة في انحلال الأخلاق وفي فساد الحياة الاجتماعية، وقد قام أبيقور بمحاولة تخليص الفكر البشرى من الخوف من الموت وذلك بإنكار وجود حياة أخرى تعقب الحياة الدنيا[3].

واجه أبيقور الموت بدون خوف ولا فزع، رغم نفيه لخلود النفس وليوم الآخرة وهو قد أثبت أن الموت يضع حداً للحياة، إلا أنه ليس من الضروري أن تنغص فكرة الموت حياتنا وأن تلحق بها القلق والاضطراب، فما الذي يخيف الإنسان من الموت؟ هل هو الموت نفسه من جهة كونه حدث مؤلم، أم هو المصير بعد الموت؟ وهذا المصير هل هو مصير الجسد

---

(1) H. Jones: The Epicurean Tradition, p.43

(2) E. Zeller: op.cit, p.238

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 100

الذي تغادره النفس لتتركه فريسة للحيوانات أو لتلتهمه النيران، أم هو مصير النفس والجسد معاً يوم الحساب؟

لقد قام أبيقور بمحاولة من أجل تخليصنا من الخوف من الآخرة ومن الموت معاً بإثباته لانحلال النفس بعد الموت ولفقدها للإحساس، يقول أبيقور "إن الموت لاشيء بالنسبة إلينا لأن ما ينحل يصبح غير قادر على الإحساس، ولأن ما لا يحس هو لاشيء بالنسبة إلينا"[1].

فالإنسان لا يشعر باللذة أو بالألم إلا من خلال الحواس، ولما كانت النفس عند الموت تفنى بفناء الجسد فلن يبقى لدى الإنسان بعد الموت أى إحساس، وبذلك لا يكون لدى الإنسان أى إحساس لا بالعذاب ولا بالنعيم، ومن ثم فعلينا أن نسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياتنا الدنيا، فهي الفرصة الوحيدة التي أمامنا، أما الموت فيعنى الفناء التام[2].

قال أبيقور "تعود على اعتبار الموت لاشيء بالنسبة إلينا، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس، والموت هو الفقدان الكلى للإحساس، فالموت لا يمت إلينا بصلة، ومعرفتنا بذلك تجعلنا نقدر مباهج هذه الحياة القصيرة حق قدرها، فلا نضيف إليها زمناً لامحدوداً بقدر ما نجردها من الرغبة في الخلود وبذلك لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة أن يحدث الرعب في النفس التي أدركت أن الموت لا يبعث على الخوف، إذ عندما نكون فالموت لا يكون وعندما يكون الموت فنحن لا نكون، وعلى هذا فالموت لا يعنى الأحياء ولا الأموات، لأنه لايمت بصلة إلى الأحياء ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين[3].

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت، وأن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة، وهو إلى حد ما سيد

---

(1) Jason L. Saunders: Greek and Roman philosophy after Aristotle, p.53

(2) N.W.Dewitt: Epicuru and his philosophy p.177 and see: Samuel Stumef: op.cit, p.108

وأيضاً: جيمس ب كارس: "الموت والوجود" دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي ص 51

(3) Diogenes Leartius: op. cit, x,124-125 and see: Whitany J. oates. The stoic and Epicurean philosophers the Modern Library, Macmillan Publishing company. New York 1974, p.35

نفسه وأنه لمن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فهم على وجهه الصحيح تبين أنه ليس من الشر في شيء، ومن ثم يلقى أبيقور باللوم بمعاصريه قائلاً "أيها الحمقى لم تفزعون مما لايمكن على الإطلاق أن يمسسكم بسوء؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم، وعندما تموتوا فلن تشعروا بشيء، ولن تعرفوا حتى أنكم متم إنكم سوف تكونون في راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا"[1].

ويوصى كذلك لوكريتوس الإنسان بأن يتقبل الموت على أنه لا يمثل شيئاً له " إنه لينطق لغواً ذلك الذي يقول أنه يخاف الموت، ليس لأن هذا الأخير سوف يسبب ألماً عندما يأتي؛ وإنما لأنه يؤلم في تصور حدوثه تصوراً مسبقاً، وذلك لأن من التفاهة أن تشعر بالألم مسبقاً من شيء إذ حدث لك لن يسبب لك ألماً"[2].

ولنا هنا أن نتساءل هل بإمكان الموت أن يقطع مجرى حياتنا قبل الأوان؟

في الحقيقة لا ينكر أبيقور أن الحياة أفضل من الموت وأن كل كائن حي مدفوع بطبيعته إلى البقاء في الوجود قدر الإمكان، ولكن إن لم يكن الموت شراً في ذاته فهل يمكن اعتباره شراً وألماً من جهة كونه فقداً للحياة؟ وهل أن الخلود الذي يجنب الإنسان الحرمان من الحياة يمكن أن يحقق السعادة الحقيقية والنعيم الأبدي؟

إن خوف الإنسان من الموت قد جعله يرغب في الخلود ويصوب اهتمامه نحو الأزل والمستقبل متناسياً الأزل الماضى وغير مكترث به، فنحن لا نعبأ بالزمن الماضى الذي لم نعشه ولا نندم على القرون الطويلة التي لم نوجد فيها، ولكننا نرغب في العيش إلى الأبد ونخشى الرجوع إلى العدم[3].

وفي هذا الصدد يقول لوكريتوس " انظر كم نحن لا نبالي بالدهر الماضي الذي سبق ميلادنا، ذلك الدهر الذي جعلتنا الطبيعة نرى فيه الأزمنة المستقبلية التي ستعقب موتنا، فهل ترى فيه ما يخيفك أو ما يحزنك؟ ألا ترى فيه سكينة تفوق سكينة كل نوم"[4].

---

(1) د. محمود مراد: المرجع السابق ص 398

(2) Lucretius: De Rerum Nature, III,V, 830

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 102

(4) Diogenes Leartius: op.cit, III. vv.985

إن السعادة الأبيقورية يمكن أن تتحقق في كل لحظة من لحظات الزمن بقطع النظر إمكانية دوامها أو زوالها بزوال الإحساس، وأستشهد أبيقور بمثال بسيط عندما قال"كما أن الحكيم لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ، فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر، وإنما برغد العيش"[1].

إن أبيقور لا يخاف الموت ولا يكترث به ولكنه لايرغب في الموت ولا يستبق من أجله، بل هو محب للحياة ومحب للذة والسعادة، وعبر أبيقور عن موقفه من الحياة والموت بقوله" إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبل الموت بصدر رحب لامعنى لكلامه، ولا يقل سخفاً ذلك الذي يقول إن الأفضل ألا نولد، وإذا ما ولدنا أن نجتاز بكل سرعة أبواب الهادس[*] فإن كان هذا الشخص مقتنعاً بما يقول فلماذا لا يغادر الحياة؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته، أما إذا كان كلامه مجرد مزاح فمزاحه في غير محله"[2].

إن ما أراد أبيقور توصيله إلى الإنسانية هو "أن يد الموت البيضاء تقودنا بلطف إلى نوم لذيذ لا تعكر صفوة الأحلام، فما الموت إلا الحارس المحب الذي يوقع الإذن بإطلاق سراحنا من عالم المجانين الذي هو هذا العالم، ألا إن الموت لهو الطبيب الرقيق الذي يشفينا من أشد الأمراض فتكاً، أعنى به مرض الحياة[3].

لقد دعا أبيقور الإنسان إلى أن يستمتع بحياته الحاضرة، لأن ما بعدها فناء وأن يشارك الذرات رقصاتها غير الهادفة عبر لانهائية الفضاء.

وأخيراً فهناك خوف ثالث يثير قلق وخوف الإنسان عدا الخوف من الآلهة والخوف من الموت وهو الخوف من "القدر" أي الخوف الذي نشعر به نتيجة لوجود فكرة الترابط الكلى للأشياء، أن هذا الخوف أشد أيضاً من الخوف من الآلهة؛ ولأن لدينا على الأقل أملاً في الحصول على عطف الآلهة بالتمجيد الذي نمجدها به، في حين يستحيل علينا أن نحصل على

---

(1) أبيقور "الرسالة إلى منيسي" ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم" الفقرة 126

(*) الهادس: عند اليونانيين أى جهنم

(2) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers x, 127

(3) هنري توماس: "أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم" ص 150

عطف القدر، إلا أن علم الطبيعة يخلصنا أيضاً من هذا النوع الثالث من الخوف كما قال لنا لوكريتوس "أن الذرات تبدأ بانحرافها حركة تلغى قوانين القدر، حينما تمنع العلة من اتباع العلة إلى ما لا نهاية له، إن تلقائية الذرات هذه هي الينبوع الذي تصدر عنه حرية الإنسان. ويصرح أبيقور "ليس لنا أن نخشى القدر" لأننا أسياد سلوكنا[1].

تعقيب:

خالف أبيقور أستاذه ديمقريطس في تفسيره لحركة الذرات مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلى في تفسير الأشياء، فقد قرر أبيقور أن الذرات تتحرك حركة إلى أسفل باستمرار؛ لأن كل ماله ثقل يسقط نحو الأسفل وبدلاً من أن يقول إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز قال أنها تسقط إلى أسفل ونسي في هذا أنه يتحدث عن سقوط الذرات في الخلاء، وفي الخلاء لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل.

ولكن مهما كان التناقض الذي وقع فيه أبيقور، إلا أن الباحث يرى أن مصدر سمو أبيقور الفلسفي أنه قال بالانحراف الذرى، فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة وهو فرض له اتساقه التام مع فلسفة أبيقور حيث كان فرض له جدارته الفلسفية التي لم تسقط عنه أبداً، ونشير هنا إلى أن نظرية الكوانتم Quantum ودفاعها عن اللاحتمية العملية في العصر الحديث، وهدمها للحتمية العلمية الصارمة قد قامت على القول بالانحراف الذرى الأبيقورى القديم.

واعترف فلاسفة العلم في العصر الحديث بفضل الزعامة إلى أبيقور فلم يكن الانحراف الذرى الأبيقورى فرضاً صبيانياً كما زعم شيشرون، بل لقد أعطانا أبيقور بهذه النظرية فوائد عظيمة كما قال بذلك تلميذه لوكريتوس "إذ أقام القانون الأسمى للحياة الذي تدعوه اليوم الحكمة وحرر الحياة الإنسانية من قبضة الحتمية الصارمة والتي من شأنها القضاء

[1] شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص208

على كل حرية إنسانية ومنح الإنسان طريقاً مضموناً في تصوره لبلوغ سعادته في هـذا العـالم، هذا بالنسبة لقول أبيقور بالانحراف الذرى.

أما بالنسبة للآلهة فقد طبق عليها أبيقور مبادئه كما فعل في كل أجزاء نسقه الطبيعى، فكانت الآلهة عنده كائنات مادية تتركب أجسامها كأي شيء طبيعي من الـذرات وإن كانـت ذراتها أكثر رقة وكيف تميزت آلهته من غيرها من الكائنات الحية بخلودها رغم ماديتها، وهـذا الخلود تصاحبه صفة جوهرية أخرى هي الـسعادة التامـة الـتي لا يعكـر صـفوها أى محاولـة للاهتمام بالعالم.

ولم تكن علاقة الآلهة بالإنسان علاقة عابد بمعبود تقوم على الـصلاة والتقـرب مـن أجل تجنب العقاب، فقـد أراد أبيقـور تخلـيص الإنـسان مـن كـل المخـاوف المسيطرة عليـه وبالأخص الآلهة، فقرر أنها لا تثيب الخيّر ولا تعاقب الشرير، ولذلك كانت العلاقة الوحيدة للآلهة بالإنسان علاقة أخلاقية يتمثل فيها الإنسان ويتشبه بكل صفات الآلهة من أجل تحقيـق سلامة العقلى والنفسي.

برغم هذه الإيجابيات إلا أنه يؤخذ على الفلسفة الأبيقورية أنها فلسفة شـأنها شـأن كل فلسفات العصر الهلينستى فلسفة إنـسحابية حيـث جعلـت الـسلبية والخلـو مـن الهمـوم والمخاوف مثل الإنسان الأعلى في الحياة لتحقيق السعادة.

وهنا يرى الباحث أن هذه الفلسفة تعد فلسفة لطيفة تناسـب ملجـأ يـأوي المـسنين، ولكنها لا تناسب الحياة العلمية التي تفرض على الناس أن يـشتغلوا وأن يتعـاونوا في سـبيل تحقيق النجاح، ولقد وقف الناس جميعاً ذلك الموقف الأنانى، موقف المتباعد الهـادئ المحايـد؛ الموقف الذي يدعوا له أبيقور في الأخلاق لو حدث ذلك لوقف العالم عن الحركة.

وبالرغم من هذا الموقف السلبي إلا أن الباحث يعود ويبرر ذلك من قبل الأبيقوريـة بسبب ما كانوا يعانونه من الاضطرابات والأزمات الاجتماعية والسياسية والفلسفية، حيـث ساد الاستبداد السياسى وأصبح الفرد منزوياً عن غيره.

وأخيراً. لا يملك الباحث إلا أن يصادق على تمجيد لوكريتوس لأستاذه أبيقور بأنه قدم خدمة جليلة إلى الإنسانية بتحريره الجنس البشرى من أوهامه ومن الفزع الرهيب من الآلهة.

وكذلك يتفق مع شيشرون في قوله "لقد نجانا أبيقور من كل هذه المخاوف واقتادنا إلى الحرية، فلن نخاف بعد ذلك من أولئك الذين أدركنا يقيناً أن الهم لا يصيبهم ولا يسببون هموماً لغيرهم.

الفصل الرابع

الأخلاق والسياسة عند الأبيقوريين

الفصل الرابع

الأخلاق والسياسة عند الأبيقوريين

تمهيد:

إن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية، فبعد أن أوضحت لنا نظرية المعرفة الأبيقورية الطرق التي نستطيع بواسطتها معرفة الحقيقة الواقعية الحقة؛ وبعد أن خلصتنا الطبيعيات من كل خوف من الموت أو رهبة من الآلهة، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته.

ولئن اتفق كل الفلاسفة على أن الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان هي الخير الذي يحقق السعادة، فهم لم يحددوا دوماً طبيعة هذا الخير ولم يجمعوا اجماعاً نهائياً على سبل الفوز بالسعادة. ولعل أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الطرق المعروفة عندما عرف الخير باللذة، ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا؛ ويتضح بذلك بعد أبيقور عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية الداعية إلى هجر ملذات الدنيا الزائفة والتخلص من أهواء الجسم ورغباته.

وإذا كان الجسم عند أفلاطون قبراً ينبغي على النفس أن تعجل بالخلاص منه بإماتة شهواته ورغباته؛ فالجسم في اعتقاد أبيقور هو ما يسمح للنفس بأن تنعم بالإتراكسيا التي لا تتحقق بمعزل عنه بل هو أساسها وشرطها الضروري، وليس التفلسف أن نتعلم الموت بقدر ما هو أن نتعلم الحياة. واللذة هي المبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة والمثابرة على الوجود؛ لذلك قال أبيقور: أن المبدأ الأول والأخير لكل سلوك ولكل خير هو اللذة[1]. لقد كان موقف الأبيقورية من القورينائية[*] شبيهاً بموقف الرواقية من الكلبية؛ هو

---

(1) A.A long: The Hellenistic Philosophers, Vol 1, p.114

(*) القورينائية: نسبة إلى مدينة قوريناء إحدى مدن برقة الحالية التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة، وهي الآن قرية صغيرة بالجماهيرية الليبية تسمى شحات. انظر:

Fuller: A history of Philosophy, p. 199

موقف إحياء للتراث القديم وبعثه في صورة جديدة؛ إذ أقام الأبيقوريون الأخلاق على وجدان اللذة كما فعل أسلافهم من القورينائية.

أولاً : الأخلاق لدى الأبيقورية.

قال أبيقور مع سلفه أرستبوس(*) أن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تقترن بها، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عليه سلفه أرستبوس.

إلا أنه من الممكن أن نجد بذور القول باللذة عند السفسطائيين فقد رأوا "أن الإنسان مقياس كل شيء" ويجب أن ترد جميع القيم المعروفة إلى قضايا فردية تقوم على الإحساس وحده لأنه هو العامل المشترك بين الناس جميعاً، أما العقل فلا يمكن الاعتماد على أحكامه لأنها تتناقض "أليس يحدث أن هواء معيناً يرتعش منه شخص ولا يرتعش منه شخص آخر، فهل في حكم العقل أن الهواء بارد وغير بارد في الوقت نفسه؟ وهكذا انتهوا إلى أن الإحساس هو المصدر الصادق للمعرفة، وعن طريق الإحساس تنشأ اللذات فهي الغاية"[1].

لقد رسم أبيقور في صورة شيطان الفسق والفجور، وأصبحت الصفة أبيقوري مرادفة لصفات "جسدي" و"داعر" و"خليع" حتى أن آباء الكنيسة الأوائل حكموا على فلسفة أبيقور بأنها دعوة إلى زريبة الخنازير، وعند الأتقياء من السابقين لم يكن من يتبع مذهب أبيقور سوى ملحد ومهرج[2].

إن تأثير فلسفة أبيقور يمكن الحكم عليه من خلال حقيقة أن اللغة الإنجليزية مازالت تحتوي على الكلمة أبيقور Epicurus والتي نتجت عن وجهة نظر أبيقور مثلها في دلك مثل

(*) أرستبوس: مؤسس المدرسة القورينائية من قورينا، ولد عام 435 ق.م. وجاء إلى أثينا عام 416 ق.م وعاد إلى قورينا حيث أسس مدرسته هناك عام 399 ق.م؛ وفي عام 356 ق.م عاد إلى أثينا مرة أخرى إلى أثينا وهناك توفي عام 350 ق.م. وقد فقدت آثاره كلها ويعزى إليه نحو خمس وعشرين محاورة.
انظر: د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية عرض ونقد ج1 ص 136

(1) د. ماهر كامل وآخر: مبادئ الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية ط1 القاهرة 1958 ص88

(2) هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ص153

عديد من الكلمات، وعلى الرغم من أن المعاني التي نفهمها من كلمة أبيقور كما هي مستخدمة الآن لا تمثل بشكل دقيق نمط الفلسفة الذي كان يؤمن به أبيقور نفسه، والشخص الأبيقورى يوصف الآن بأنه شخص منهمك في التلذذ بالطعام والشراب وكشخص سعادته الرئيسية تتمثل في الاستمتاع بالأطعمة الفاخرة وأنواع الخمور النادرة، غير أن أبيقور نفسه عانى لسنوات عديدة من أمراض معوية، ولم يكن أبداً شخصاً متلذذاً بالطعام والشراب كما يقصد بهده الكلمات بمعناها المعاصر[1].

في الواقع يصعب علينا أن نفهم تفكير أبيقور فهماً صحيحاً دون تحديد لمعنى اللذة عنده ودون مقارنته بمفهوم اللذة عند القورينائيين، حيث يوجد تناقض واضح بين أطروحات أبيقور فنجد بعض النصوص مثلاً تنوه باللذة الجسدية لدرجة تكاد تكون معها أنها دعوة إلى الفسق كالقول بأن: مبدأ كل خير وأساسه لذة البطن، أو قول أبيقور بأنه لن يستطيع تصور الخير لو استثنى ملذات الذوق وملذات الجوع وملذات البصر وكل الحواس الأخرى التي يمتاز بها الإنسان، أو كذلك قوله "بأنه لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب، ولو كانت هده المصادر تعلمنا الحدود التي تقف عندها الرغبات لما وجهنا التوبيخ إلى الفساق، إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللذين يمثلان الشر الحقيقي"[2].

إلا أننا نجد بعض النصوص الأخرى تعارض النصوص السابقة مثل زعم أبيقور أكثر من مرة "قليلاً من الخبز و الماء يسمج له بمنافسة الآلهة في غبطتها"، أو قوله "عندما نقول أن اللذة هي غايتنا القصوى، فإننا لا نعني بدلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما دهب ببعضهم الظن؛ نظراً لجهلهم لمذهبنا، أو لعدم موافقتهم عليه أو لتأويلهم الخاطئ له؛ بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس"[3].

---

(1) Richard H. Popkin: Philosophy Made simple. p.22
(2) Jason L. Sounders: Greek and Roman Philosophy after Aristotle, p.54
(3) Diogenes Leartius: Lives of Eminent Philosophers, x. 131

1- اللذة:

لكي نفهم الفلسفة الأبيقورية فهماً صحيحاً يجدر بنا أن نعرض لمفهوم اللذة عند السابقين على الأبيقوريين لنرى مدى تأثر الأبيقوريون بمفهوم اللذة عند السابقين عليهم.

فقد انطلق أرستبوس من المبدأ السقراطي القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية، ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة، فقال أن السعادة هي اللذة واللذة جيدة بذاتها، فهي الخير الأقصى. وقد عرف أرستبوس اللذة بقوله "اللذة حركة ناعمة خفيفة تلامس اللحم دون أن تتعب الجسم فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء، في حين أن الألم حركة عنيفة وشبيهة بهبوب العاصفة وبهيجان الماء"[1].

وفي فيليبوس قال أفلاطون أن القورينائيين وقد قالوا مع هيراقليطس بأن كل شيء في العالم في تغير مستمر، لم يقبلوا بالطبع حالة ثالثة وهي انتفاء الحركة أو الهدوء، أي حالة ثبات وسكون لا يشعر فيها المرء لا باللذة ولا بالألم؛ لذلك يعتبر القورينائيون أن اللذة التي يتحدث عنها أبيقور لذة إنسان نائم وليست لذة من لم يزل يقظاً وشاعراً بما توصله إليه حواسه من إحساسات ناعمة ولطيفة.

نفي أرستبوس وجود الماضي والمستقبل ما دام الأول لم يعد بعد والثاني ليس بعد، وليثبت بناءً على ذلك أن المتعة الحاضرة هي وحدها الجديرة بالاهتمام، وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد، بقدر ما ينعم بما توفره له اللحظة الحاضرة من ملذات ومتع.

أما عن أفلاطون فقد استمر كالقورينائيين ملخصاً للمذهب الهيراقليطي حيث استبعد القول بوجود حالة متوسطة بين اللذة والألم مثل حالة الإنسان الذي لا يشعر بالعطش ولا بالجوع فلا يأكل ولا يشرب[2]. وأورد أفلاطون بعض الحجج على ذلك كقوله مثلاً: "بأن وجود حالة وسط بين اللذة والألم لا يجعلنا نفهم كيف يمكن لهده الحالة أن تتحول إلى شعور باللذة أو بالألم، ثم أن الإحساس باللذة عندما يزول الألم والإحساس بالألم، عندما تزول اللذة إحساسان يقومان على شعور وهمي؛ لأننا من جهة نقر بوجود حالة وسط بين اللذة والألم لا هي لذة ولا هي ألم، أي الانتقال من حالة الألم إلى حالة السكون أو بأن زوال

(1) د. عادل العوا: المرجع السابق ج1 ص 136

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 116

اللذة أي الانتقال من اللذة إلى السكون مؤلم ومحزن. وعلى ذلك لا يمكن القول بوجود حالة وسط بين اللذة والألم؛ لأنه لا يمكن لما ليس هذا أو ذاك أن يصبح هذا أو ذاك[1].

قال أفلاطون: "عندما ينتقل الناس من الألم إلى الحالة الوسط ويجزمون أنهم بلغوا ذروة اللذة فهم على خطأ إذ أنهم يقابلون الألم بغياب الألم، نظراً لجهلهم للذة، وهم في ذلك يشبهون أولئك الذين يقابلون بين الأسود والرمادي نظراً لجهلهم للأبيض"[2]. فاللذة الحقيقية عند أفلاطون يجب أن تكون حالة موجبة ولا يمكن أن تكون حالة سلب ونفي.

أما عن نظرية أرسطو في اللذة فيبدو أنها متعارضة مع نظرية أفلاطون، إل أن أرسطو أدخل تعديل في مسألة اللذة حيث رأى أن اللذة ليست حركة ولا تغيراً، وإنما هي حالة ثابتة ومحددة؛ هي نوع من الوجود الموجب الثابت[3]. وباختصار ليست اللذة في إتباعها والسعي وراءها وإنما هي في تملكها والتمتع بها.

لم يتردد أرسطو في أن ينسب اللذة إلى الإله نفسه وبذلك فإن أرسطو هو الوحيد الذي نسب اللذة إلى الإله، ويتضح من هذا أن الأخلاق عند أرسطو أخلاق لذية عقلية لأنه لا توجد فضيلة بدون لذة والاختلاف بين أبيقور وأرسطو هو أن اللذة لدى أرسطو ليست الخير الأعظم وإنما هي خير يضاف إلى خير آخر.

وبعد أن عرضت هنا بإيجاز لنظرية اللذة عند كل من أرستبوس القورنيائي وأفلاطون وأرسطو انتقل الآن لتفسير نظرية أبيقور في اللذة.

أقر أبيقور اللذة حيث رأى أن الإنسان كالحيوان يطلبان بطبيعة الحال اللذة ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد بميل طبيعي[4]. واللذة الحقيقية عند أبيقور هي اللذة الجسمية، بل لا وجود إلا لنوع واحد من اللذة هي اللذة الجسمية.

---

(1) افلاطون: الجمهورية، نقلها إلى الإنجليزية بنيامين جويت، ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1986، 585 ب

(2) نفس الصدر: 585 ب

(3) د. ماهر كامل: المرجع السابق ص 93

(4) Frank Thilly: A history of Philosophy, p. 127

وأيضاً: د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، 1960، ص 116

وقد رأى أبيقور أن " اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، وأنها القاعدة التي ننطلق منها لتحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معياراً للخير الحاصل لنا"[1].

فالسعي وراء اللذة سعي طبيعي لا عقلي، وعلى ذلك لا موجب لتأنيب من يرغب في اللذة؛ إذ بأي حق سنؤنبه ونوبخه وبناءً على أي مبدأ سنعيب عليه رغبته؟

إن كان ذلك بحق العقل وبحق الفضيلة التي ينص عليها فذلك غير حقيقي لأن العقل لا دخل له في النزوع الطبيعي إلى اللذة، وكما قال أبيقور "أن الإنسان يتجه نحو اللذة قبل حصول أي فساد لطبيعته، فالطبيعة هي ذاتها التي تحكم من خلاله بصفائها وكمالها"[2].

وبذلك ما دام الخير هو ما يطابق الطبيعة والشر هو ما يناقضها، فاللذة خير؛ بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها، واللذة هي الخير الحقيقي.

وأن العقل يقتضيها ولا يعارضها إذ العقل ليس مناقضاً للطبيعة؛ فالإنسان الذي يفكر ويتعقل الأشياء هو عينه الذي يحس الأشياء، وفي الحقيقة أن التفكير يتولد عن الإحساس بحيث تنجم فكرة اللذة والألم عن الإحساس باللذة والألم؛ بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحس ونشعر ولأننا نتلذذ ونتألم، وقال "قييو" في هذا الصدد بقدر ما كان سقراط وأفلاطون وأرسطو يحطون من شأن الإحساس بالمقارنة مع العقل بقدر ما كان أبيقور يحط من قدر العقل بالمقارنة مع الإحساس، وطالما واكبنا تطور النسق الأبيقورى إلا ورأيناه يقلص من دور العقل، فالعقل والعلم في حاجة إلى التبرير، يتبين أنهما يقودان إلى اللذة وينبغي على العقل المتولد عن الحواس أن يكون في خدمتها[3].

كل لذة إذن هي لذة فيزيائية أي طبيعية، هي انطلاق الإنسان من الطبيعة و إيابه إليها و ليست اللذات الروحية إلا تنوعات من هذه اللذة الطبيعية؛ وبذلك يمكننا القول إن

---

(1) Julian Maries: History of Philosophy, Dover publications, Newyork, 1966, p. 95 and See: J.v, Luce: an introduction of Greek Philosophy, p. 145

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 112

(3) نفس المصدر ص 113

اللذات جميعاً وحتى لذات النفس تبقى دائماً جسمية، فلذات النفس مشروطة براحة الجسم بل هي راحة الجسم عينها، واللذة الأبيقورية عبارة عن توازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي ومختلف وظائفه، ذلك التوازن الذي يعبر عن صحة الجسم وسلامته وعن انعدام الشعور بالألم؛ فاللذة التي يتحدث عنها أبيقور تقتضي إذن غياب الألم، إذ أكد أبيقور على أن ما يقصده باللذة ليس تلك اللذة الخاصة بالفسّاق والمتهكمين، بقدر ما هي اللذة المتمثلة في غياب الألم.

إن اللذة التي يحدثنا عنها أبيقور هي لذة طبيعية تضعنا في انسجام مع الطبيعة وهذا الأمر هو القاعدة الذهبية للأبيقوريين.

إن أبيقور لا يقصد باللذة ما قصده القورينائيون مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية؛ فاللذة الحقيقية عند أرستبوس هي كل لذو آنية وكل متعة لا تتعدى اللحظة الحاضرة؛ لأن الحاضر وحدة هو الحقيقة الواقعية ولأن المستقبل هو الغيب الذي هو غير معروف ولا سلطان لهم عليه... فلنتمتع إذن بالحاضر، دونما التفكير في المستقبل على حد قول أرستبوس، إذ الخير الأسمى هو اللذات الجزئية والمتعددة وكل لذة غاية في حد ذاتها بغض النظر عن اللذات الأخرى.

إن أبيقور قصد اللذة التي تدوم حياة كاملة، حياة سعيدة؛ ومن ثم لا نسمح لأنفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قادمة أكبر، ويجب أن تجعل اللذة الإنسان حراً وسيد نفسه[1].

كذلك أعلى أبيقور من قيمة اللذات الروحية، فعنده أسمى اللذات هي اللذات الروحية أي المعرفة والذكاء وغيرها من الأشياء التي تحرر النفس من الحقد والخوف وتساعد على هدوء النفس والخلو من الألم[2].

فاللذات الروحية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم، فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان، والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ وأكثر

---

(1) Julian Maries: op. cit, p. 96

(2) Frank Thilly: op. cit, p. 129

اللذات والآلام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقع واللذة الطبيعية هي لذة خاصة بالجسد "الآن" فقط، لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة؛ لان لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة[1].

وأكد أبيقور على أن لذائذ العقل تتميز عن لذائذ الجسم بأنها تمكننا من أن ندرب أنفسنا على التفكير في اللذة أكثر من التفكير في الألم، ولهذا نكون أكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية[2].

كما خالف أبيقور أرستبوس في معرفة ما الأسوأ هل آلام البدن أم آلام النفس؟ كان أرستبوس قد رأى أن آلام البدن أسوأ من آلام النفس، وقد دلل على ذلك بأننا نعاقب المجرمين عقاباً بدنياً، وخلافاً لذلك كان أبيقور يؤكد أن آلام النفس أسوأ وأشد من آلام البدن، كان يقول إن البدن لا يتألم إلا في اللحظة التي يمسه فيها الألم بالذات، بيد أن النفس تظل تتعذب بذكرى الماضي وبالخوف من المستقبل، وكذلك كان أبيقور يقول "إن لذات النفس أكبر من لذات البدن؛ وذلك لأن النفس تشمل عدا اللحظة الحاضرة، ذكرى اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة، في حين أن لذة البدن محصورة في حدود اللحظة الحاضرة[3]. يقول أبيقور" أن الحكيم يحيا حياة الآلهة بين الناس، إذ أن الكائن الذي لا يشعر أبداً بأي اضطراب، والذي يحيا في وسط الخيرات الباقية هو كائن زالت نقاط التشابه بينه وبين الحيوان الفاني[4].

لهذا رأى أبيقور أن الحكيم يجب أن يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة، وإذا كان أرستبوس قد أشفق من التقيد بالمستقبل وطالب بالتحرر من عبوديته، فإن أبيقور رأى أن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر[5].

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 291

(2) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1 الفلسفة القديمة ص388

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 212

(4) Diogenes Leartius: op. cit, x.136

(5) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص 131

وازن أبيقور بين اللذات حيث فرق بين نوعين منها: اللذات الفاعلة واللذات القابلة أي اللذات الحركية واللذات السكونية، يقول أبيقور "أنت إنسان أي حيوان ذكي عاقل؛ فاستخدم هذا العقل الذي يميزك عن الحيوان في طلب اللذة و المفاضلة بين اللذات"[1]. فاللذة الحركية تتألف من بلوغ غاية منشودة على أن تكون الرغبة السابقة لبلوغ الغاية مصحوبة بالألم، أما اللذة السكونية فتكون في حالة التوازن التي تنتج عن حالة مما تتعلق به الرغبة لو امتنع وجوده[2].

أما ما من شأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسميته لذة مثل الأكل والشرب والتناسل...الخ. وأما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر.. هو انعدام الألم، وانعدام الألم تمتع ولهذا فإن من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في متعة عظيمة.

وهذا ما كتبه أبيقور إلى تلميذه ميناسيوس، قال أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهروب من الألم والقلق حتى إذا ما وصلنا إلى ذلك تخلص الإنسان من كل بواعث الاضطراب تخلصاً تاماً"[3].

إن اللذة الرئيسية عند أبيقور هي اللذة الساكنة وهي قائمة على خلو النفس من الاضطراب وعلى خلو البدن من الألم؛ لان أبيقور يتصور اللذة على أنها حالة سكون لا تعبر عن شيء آخر غير الخلو من الاضطراب والخلو من الألم، فاللذة عند أبيقور تعبر عن صحة البدن وطمأنينة النفس، فاللذة الساكنة عند أبيقور حالة وسط لا يشعر فيها الإنسان بأي إحساس، بل اللذة الساكنة في رأيه هي الحالة النهائية التي يمكن بلوغها عندما يزول الألم.

وقد ميز شيشرون بين ثلاث حالات للذة والألم؛ مثل ألم الظمآن الذي ليس لديه ماء، وحالة انعدام الألم أو اللذة الساكنة مثل حالة من لا يشعر بالعطش ولا يشرب، وحالة اللذة المتحركة مثل حالة من يشعر بالعطش ويشرب.

---

(1) د. محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، ط 2، القاهرة 1943 ص 107

(2) رسل: المرجع السابق ص 388

(3) اندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكري، دارالكتب الحديثة ط 2 القاهرة 1948 ص 71

اتهم شيشرون أبيقور بأنه خلط بين الحالتين الثانية والثالثة وأشار إليهما بنفس عبارة اللذة؛ وذلك لكي يرضي نزعتين أو اتجاهين عند الناس.

أولاً: محبي اللذة.

ثانياً: أنصار الأخلاق السامية.

وفي الواقع أن شيشرون قد أساء فهم أبيقور؛ لأن أبيقور لم يخلط قط بين اللذة الساكنة واللذة المتحركة، كما أنه رفض أن تكون اللذة الحقيقية اللذة المتحركة، فاللذة المتحركة ليست خالصة تماماً من الألم وهي لذة مقترنة بحركة الجسم الذي يعمل على استرجاع توازنه المفقود بمعنى أنه أثناء الشعور بهذا النوع من اللذة وأثناء استرجاع الجسم لتوازنه لم يزل هذا الجسم فاقدا نسبياً للتوازن الذي هو بصدد استرداده، وبالتالي فهو لم يتخلص نهائياً من نسبة الألم التي لم تزل عالقة به، وعندما يرجع الجسم إلى توازنه الطبيعي يكون الألم قد زال نهائياً؛ فيحصل الشعور باللذة الحقيقية وهي اللذة الساكنة التي لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، ولقد أحسن أفلاطون التعبير عن هذه الفكرة الأبيقورية بقوله "القليل من الأبيض الناصع أبيض وأجمل وأصدق من الكثير من الأبيض المخلوط"[1].

فاللذة الحقيقية ليست إذن كمّا قابلاً للزيادة اللامحدودة بقدر ما هي كيف قابل لأن تزداد نقاوته؛ لذلك اعتبر أبيقور اللذة خيراً في حد ذاتها، ورأى أنها لا تصبح شراً إلا بالنظر إلى الألم الذي يضاف إليها.

إن اللذة الوحيدة بل والحقيقية التي يعترف بها أرستبوس هي اللذة الحاضرة التي ننعم بها الآن؛ وبذلك تصبح اللذة التي يتحدث عنها أرستبوس هي شبح اللذة؛ بل لا وجود لها أصلاً لأنها تنتهي حين تبدأ، وبذلك لابد للذة أن تدوم في الزمن لكي نشعر بوجودها.

إن اللذة عند أبيقور لا تنحصر في الزمن الحاضر ولا تبقى سجينة اللحظة المعاشة؛ بل هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف. وليست السعادة غير هذه

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 117

الغاية، أي أن السعادة هي اللذة ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة هي التي تدوم وتتواصل حاضراً ومستقبلاً.

أما اللذة القورينائية فقد قالت بتعدد اللذات الجزئية وبتنوعها، كما أنها استبعدت البعد الزماني الذي رأت فيه قيداً للسلوك وكبتاً للرغبات والحرمان من متع الدنيا. ويتضح هذا من قول أرستبوس "إن الغاية تختلف عن السعادة؛ لأن الغاية هي اللذة الجزئية الحاضرة في حين أن السعادة حصيلة الجمع بين اللذات الحاضرة والماضية والمستقبلة، واللذة الجزئية فضيلة بذاتها في حين أن السعادة ليست فضيلة بذاتها وإنما باللذات الجزئية التي تكونها.

2- مراتب الرغبات:

أقام أبيقور تصنيفاً للرغبات ثلاثي الجوانب، وهو تصنيف في غاية الأهمية لأنه يمكّن من تحديد معنى ومدى مذهبه الطبيعي. من الرغبات رغبات طبيعية وضرورية، وأخرى طبيعية غير ضرورية، وثالثة غير طبيعية وغير ضرورية[1].

1- الرغبات الطبيعية والضرورية.

وهي الرغبات التي يتحتم على الإنسان أن يحققها وإلا تعرض للمرض أو الموت، ومثال ذلك إرضاء الجوع بالخبز والعطش بالماء، ولابد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، ولم يدخر أبيقور جهداً ليوضح أن للغنى الموافق للطبيعة حدود ويسهل تحصيله، ولكن الغنى الذي تتخيله الظنون الباطلة لا حدود له ويصعب تحصيله؛ مثل هذا الزهد يجعلنا أمثال الآلهة ويطالب أبيقور البدن بإلحاح الا يموت جوعاً أو عطشاً أو برداً ومن يأمن هذه الحاجات ويأمن أن يكون في مأمن منها في المستقبل يمكنه أن يضارع زيوس في غبطته[2].

ورأى أبيقور أن العيش البسيط يكفل الصحة الجيدة، ويضمن اللذة الكبرى ويحفظ الجسد كما يحفظ الروح من الاضطراب، ويؤكد ذلك قول أبيقور "فإذا قلنا إن اللذة هي

(1) Samuel Stumef: Philosophy, History and Problems, p.108 and see: W. Windel Band: A history of Philosophy. trans by, Jams. H. Tufts. the Macmillan, Company. London. 1923. p. 166

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 109

أعظم خير، فلسنا نقصد بذلك لذات الرجل الفاجر الداعر، أو اللذات التي تقع في مجال المتعة الجسمية؛ ولكننا نقصد تحرر الجسم من الألم والروح من الانزعاج، ذلك أن الشراب والمرح الدائمين أو الاستمتاع بصحبة النساء أو ولائم الأطعمة الغالية ليست هي التي تجعل الحياة سارة لذيذة؛ بل الذي يجعلها كذلك هو التفكير الهادئ الرزين الذي ينشأ عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذلك، والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب[1]. ويضيف أبيقور قائلاً: ابتهج باللذة الجسدية وأنا أتغذى بالخبز والماء وأزدري اللذات لا لذاتها وإنما من أجل الآلام التي تترتب عليها.

3- الرغبات الطبيعية غير الضرورية:

وهي الرغبات التي لا يموت الإنسان إذا امتنع عن إرضائها و تلبيتها، وإن كانت تصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثالها الرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة، وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب، إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها فيمتنع عن إفساح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم[2].

4- الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية:

وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، أو لسبب حرصه على أن ينال إعجاب الآخرين، أو لسبب حاجته إلى الشهرة؛ مثال ذلك حب المال والسيطرة و المجد و السياسة و إصلاح الدولة والناس.

يقول أبيقور "الأفضل لك أن تعيش خلواً من الاضطراب وأن تفترش حصيراً، من أن تعيش مضطرباً وأنت تتنعم في سرير من ذهب وتنعم بمائدة فاخرة"[3].

إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويمتنع عن اللذات الناتجة عنها، عليه أن يذكر أن الثروة الحقيقة هي إفناء الجشع الجسمي والمعنوي، يقول أبيقور "لقد نشأت

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة، م 4.ج 8، ص 172

(2) د. عادل العوا: "المذاهب الأخلاقية" عرض ونقد، ج 1 ص 155

(3) جان بران: المرجع السابق ص 110

سعادتي الكبرى من اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغلها وانصرافي عن نوال إعجاب الجمهور، إن الجمهور لا يحبذ ما أعلم، وأنا أجهل ما يحبذ الجمهور". ومن هنا فقد أكد أبيقور أنه يجب أن نلزم أنفسنا بما هو مرتبط بالنوع الأول من هذه اللذات فقط ونتجنب النوع الأخير منها؛ وذلك لأن رغبات النوع الأول بسيطة ويمكن إشباعها بسهولة، أما رغبات النوع الثالث فهي تبعد الفرد عن التزامه بالزهد والتقشف في الحياة ومن هنا يجب اجتنابها[1].

لقد كان أبيقور يحيل حياة زهد وبساطة إلى أبعد ما يكون، كما أنه ألزم نفسه بالقناعة في كافة شئون الحياة، وأكد على التحرر من قيود العالم الخارجي ومظاهرة الخداعة من أجل تحرير نفسه وتحديد رغباته؛ فهو لم يطالب بإخماد الرغبات واستبعاد الشهوات ولكنه نادى بألا نصبح عبيداً لها وأن نشبعها ونتبعها بالقدر الذي لا يجلب لنا ألماً[2].

أكد أبيقور أن اللذة تقاس بما يترتب عليها من نتائج، فقد يكون للذة في بعض الأحيان عواقب لا تكون جميعها خير بدليل أن الشره في الطعام مثلاً يصيب صاحبه بسوء الهضم واعتلال الصحة، كما أن الإفراط في الشهوة و في الملذات الأخرى قد يؤدي إلى عواقب وخيمة. إذن فمن الواجب علينا اجتناب اللذات التي تجر آلماً بوصفها وسائل غير محققه للسعادة؛ كذلك ينبغي تعديل الألم باللذة و تقبل الآلام التي تجلب لذات أعظم ما دامت عواقب الألم ليست في جميع الأحيان شراً[3]. يقول أبيقور "لا تتردد في أن تتقبل الألم الذي ينجيك من ألم أعظم منه أو يضمن لك لذة أكبر منه"[4].

عارض أبيقور الانغماس في لذة الجسد بإفراط "إن لحظة من اللذة قد تؤدي إلى الشقاء مدى الحياة". إن ما نادى به أبيقور زوال الألم و إقامة دعائم الحياة السعيدة، فحالة هادئة من السعادة المتصلة أكثر أهمية من إثارة صاخبة لمسرات وقتية[5].

---

(1) A.H. Armstrong: An introduction to Ancient philosophy, p. 137

(2) E. Zeller: Out lines of History of Greek philolosophy, p. 239

(3) C.F. Hartmann: Ethics, English trans by. S.Coit, Macmillan. London 1958, Vol, 1Ch1x, p. 132

(4) Whitney J.oates: The Stoic and Epicurean philosophers, the Modern Library, p 5

(5) هنري توماس: المرجع السابق ص 154

والواقع أن اللذة قد تكون شراً كما يكون في الألم خير، إن الجرّاح يؤلم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبالاً وأكثر إيلاماً؛ بل لينقذه من الموت في بعض الأحوال. وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير رؤية ولا تبصر ألماً مريراً، ورأى أبيقور أنه يجب أن نعامل كل ألم باحتقار، فالألم الذي يضنينا أشد الضنى لا يدوم إلا وقتاً قصيراً، والألم الذي يتمكن من جسدنا مدة طويلة لا يحدث إلا غماً طفيفاً. يقول أبيقور "طيلة أيام مرضي لم تكن أحاديثي تتناول آلامي الجسدية قط، وكنت أتابع مع تلاميذي دراسة المسائل الطبيعية التي كانت تشغلني سابقاً، ودأبت على النقطة الخاصة التالية، كيف يستطيع الذكاء مع تحمله صدمات هذه الحركات التي تهيج الجسد أن يحافظ على ذاته خلواً من الاضطراب مع سهرة في الوقت ذاته على خيره الخاص به؟ قال أبيقور لم أكن أعير اهتماماً إلى غطرسة الأطباء بقدرتهم المزعومة وجرت حياتي سعيدة ووقورة ولتكن هذه الأفكار عينها أفكارك أنت في المرض إذا مرضت أو في كل الظروف الأخرى"[1].

أضف إلى ذلك أن أبيقور يحافظ على تفاؤله حتى عندما يتكلم عن الألم "الألم لا يستمر في الجسد طويلاً فالألم الحاد يدوم وقتاً قصيراً، والألم الذي يمكن تحمله رغم أنه يتجاوز لذة الجسم فهو يدوم أياماً معدودة، أما الأمراض المزمنة فهي تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم"[2].

أرجع أبيقور الألم إلى نقص في الحكم الذي لم يمكننا من اجتناب الظروف التي قادتنا إليه، فالإنسان لا يفعل الشر عامداً مختاراً "لا أحد يختار الشر عن تفكر، ولكن عن انخداع به؛ لأنه يظهر لنا متخذاً مظهر الخير، ونحن نقع في فخه عندما يغيب عن بالنا الشر الأكبر الذي ينتج عنه"[3].

وصفوة القول أن جميع أفعالنا تستهدف أن تبعد عنا الألم والخوف، وعندما نبلغ ذلك تهدأ عاصفة الروح وينقطع احتياج الكائن الحي إلى أن يتجه نحو شيء ينقصه، أو أن

(1) جان بران: المرجع السابق ص 107

(2) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, x, 140

(3) Jansen L.Sounders: op. cit, p. 55

يبحث عن شيء آخر ليكمل خير نفسه وخير جسده، وإننا نشعر بالحاجة إلى اللذة عندما يشعرنا فقدانها بالألم، فإذا ما انقطع الألم انقطعت الحاجة إلى اللذة.

وبذلك فقد أكد أبيقور على أن التعقل والتفكير عنصران ضروريان لموازنة السعادة ضد الألم[1].

بالفلسفة الأبيقورية ينال الحكيم اللذة الإيجابية بعد مرحلة تنقية تستهدف انقطاع الألم وهذه الفلسفة تدعو إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي؛ لأنه لا يخشى الموت ولا يخاف الألم و لا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقية، وعندما يكفي الإنسان ذاته يتوصل إلي امتلاك خير أعظم هو الحرية.

وهكذا نادى أبيقور بنوع جديد من الابتهاج... ابتهاج عقل لا يكدر صفوه شيء وهو يراقب عن بعد متاعب العالم واضطرابه، ومما لا شك فيه أن حياتنا إن هي إلا هبة مريرة إلي درجة أننا ندخلها ونخرج منها و نحن نصرخ من الألم، ومع ذلك ففي وسعنا أن نحوّل حتى ألمنا إلى مصدر للذة؛ لأنه من أعظم اللذات أن نتخلص من الألم[2].

وأخيراً يمكن تلخيص ما انتهت إليه الأخلاق عند أبيقور في القواعد الأربع التالية:

1. الأخذ باللذة التي لا يعقبها أي ألم.
2. تجنب الألم الذي لا يجلب أي لذة.
3. تجنب اللذة التي تحرمك من لذة أكبر منها أو التي تسبب لك ألماً أكبر.
4. أقبل الألم الذي يخلصك من ألم أشد أو الذي يجلب لك لذة أكبر.

هذا هو دواء الاتراكسيا Atraxia قدمه أبيقور إلى الذين حطمهم الصراع من أجل الحياة فعصر انحلت فيه الحضارة وتساقطت القيم وانهارت الأخلاق.

---

(1) Fuller: A history of philosophy, p. 238

(2) هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ص154

5- الحكمة:

سعت الفلسفة الأبيقورية بمباحثها الثلاثة إلى تحقيق الأمور التالية:

1. إزالة الخوف من نفوس البشر كالخوف من الآلهة أو الخوف من الموت.
2. سهولة تحصيل الخير وسهولة تحمل الألم.

فمثلما يخلصنا الطب من ألم الجسم، كذلك يجب أن تخلصنا الفلسفة من ألم النفس؛ فكما أن الدواء الذي لا يطرد من البدن الأمراض لا ينفع شيئاً، كذلك أيضاً فلسفة لا تطرد من النفس الشهوات لا تنفع شيئاً[1].

ميز أبيقور الحكمة عن الفلسفة ورأى أن الحكمة مبدأ الخيرات جميعاً؛ بل أنها أعظم الخيرات على الإطلاق، ولذا فإنها أثمن من الفلسفة لأنها أساس سائر الفضائل، لأنه من المتعذر أن يكون الإنسان سعيداً إذا لم يكن حكيماً وشريفاً وعادلاً، وأن من المحال أن يكون المرء حكيماً وشريفاً وعادلاً من غير أن يكون سعيداً، وما الفضائل في الواقع إلا شيء واحد مع الحياة السعيدة التي لا تنفصل عنها[2].

. إن دور الفلسفة لا ينحصر في معرفة ولا ينحصر أيضاً في فعل إيمان عقيم، يجب أن لا نكتفي بامتهان الفلسفة، بل أن نتفلسف حقيقة، لأن ما نحن بحاجة إلية ليس ظاهر الصحة؛ بل الصحة الحقيقية وبأكثر دقة يجب الشفاء من أمراض النفس.

وقد أوضح أبيقور أن الفلسفة سبيل الحكمة وأنها ميسورة لكل إنسان في كل سن يقول" ينبغي على الإنسان ألا يتردد في الإقبال على الفلسفة عندما يكون شاباً، وألا يسأم على المثابرة على دراستها عندما يكون شيخاً، لأن أحداً لا يستطيع أن يزعم أنه جد صغير السن، أو أنه جد متقدم في العمر من أجل اكتساب صحة الروح وأن من يدعي أن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها مضت وأنقضت أشبه بمن يقول أن الساعة لم تحن بعد ليكون

(1) جيمس ب.كارس: الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي ص 51 وانظر أيضاً:
Alfred Weber: History of philosophy, p. 102

(2) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس ص 169

سعيداً أو أنها مرت وزالت؛ ولـذا يجـب علـى الـشاب كمـا يجـب علـى الـشيخ أن يـدرس الفلسفة؛ الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخيرات التي منح إياهـا في الماضـي، والـشاب رغـم حداثة سنه يقف من المستقبل موقفاً لا يقل شجاعة عن موقف الرجل المسن[1].

فالفلسفة في نظر أبيقور الوسـيلة الوحيـدة المـضمونة لبلـوغ الـسعادة؛ فكمـا كتـب أفلاطون على مدخل أكاديميته "لا تنال الفلسفة إلا بالرياضيات" فقد كتب أبيقـور عـل بوابـة حديقته "أيها الزائر ستكون هنا سعيداً؛ لأن السعادة هـي الخـير الأعظـم؛ إذ الفلـسفة تعلمنـا كيف نكون سعداء وهذه لا تقتضي منطقاً ولا رياضيات"[2].

الحكيم الأبيقورى مثال الصدق والإخلاص والفلاح، إنه تجسد إلهي علـى الأرض؛ لأنه يحاكي في عالمه الآلهة في عالمها ويسلك اللذة الفاضلة، ذلك أنـه يـؤمن بـأن مـن شـروط الغبطة الأرضية أن يمارس الإنسان الفضائل علي اختلافها.

إن من سمات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتوارى الناس كي لا يكون له أعداء، لقد قدم لنا ديوجين لايرتيوس صورة مفصلة عن الحكيم الأبيقورى في النص التالي: "تتـأتى مـصائب البـشر مـن البغـضاء والحقـد أو الاحتقـار، أمـور يتنـزه الحكـيم عنهـا بالعقل، فمن بلغ الحكمة لا يمكنه أن يفارقها قط، فالحكيم سعيد حتى وهو يعاني التعـذيب، والحكيم يحجم عن أن تكون له مع امرأة علاقات غير مشروعة ويتجنب معاقبة عبيده ويرثى لحال أصحاب المناصب، كذلك يجب على الحكيم ألا يقع في الحـب وألا يهـتم بقـبره فلـيس الحـب هبـة الآلهـة وليـست البلاغـة الجميلـة ضـرورية وليـست العلاقـات الجـسدية مفيـدة إطلاقا"[3].

وبذلك فالحكيم كائن حر انعتق من كل أفكار الضرورة والقدر الصارم وتحـرر مـن الآخرين، فهو بلا سيد ويكفي نفسه بنفسه ويمتلك الاكتفاء الذاتي.

---

(1) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, x, 22

(2) د. أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة، ج1 ، ص198
وانظر أيضاً: بيار بويانس: أبيقورس ص15

(3) Diogenes Leartius: op. cit, x, 118

والاكتفاء الذاتي هو قدرة الحكيم على ألا ينتظر من الآلهة أو من البشر الآخرين ما يضعه عقله في متناوله، وبهذا يعيش الحكيم كإله بين البشر، وعندما يتطهر الحكيم من الرغبات الباطلة ويتخلص من المخاوف الخرافية ينعم بالسكينة "الاتراكسيا" بانعدام الاضطراب وليس للحظ عليه تأثير لأنه يعيش وفقاً لإرشاد العقل في وفاق مع الطبيعة.

فالفلسفة مهمتها أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء العقل وتحرره من المخاوف" يجب أن تكون خادماً للفلسفة لتحصل على الحرية الصحيحة، فالفلسفة هي نوع من اكتشاف الإنسان لينبوع الحرية داخله"[1].

6- الحرية:

قامت الحرية الأبيقورية على محاربة الحتمية الطبيعية والحتمية المنطقية والحتمية الأخلاقية، حيث هاجم أبيقور كافة صور الحتمية وناصر القول بتمتع الإنسان بحرية اختيار أفعاله.

رفض أبيقور رفضاً قاطعاً رأي ديمقريطس الأبديري وزينون الرواقي القائل بأن كل الأشياء تتعاقب في الطبيعة وفقاً لحتمية مطلقة، حيث سيجد الإنسان نفسه في حالة مهينة من العجز والضعف إزاء آلهة جبارة تسن أحكامها بدون قيد ولا شرط، أو إزاء قوانين ضرورية رسمتها الطبيعة منذ الأزل.

وقد كتب أبيقور يقول من هو الأعلى في الحكم على مثل هذا الإنسان؟ القدر الذي يقدمه البعض حاكماً على كل الأشياء، إنه يضحك باحتقار مؤكداً أن الضرورة تحطم المسئولية[2].

رفض أبيقور الحتمية الطبيعية المادية بكافة صورها، حيث أعلن في رسالته إلى تلميذه مينيكوس رفضه الشديد لهذه الحتمية بقوله "من الأفضل لي أن أتبع الأساطير التي تقال عن الآلهة من أن أكون عبداً للقدر الخاص بالفلاسفة الطبيعيين، ذلك أن الأسطورة تجعلنا نفقد

---

(1) ول ديورانت: المرجع السابق ص 171

(2) د. ماهر كامل وآخر: مبادئ الأخلاق ص43

الأمل في إمكانية استعطاف الآلهة بإجلالنا لها في حين أن القدر يتصف بالحتمية المطلقة التي تثير فينا اليأس[1].

ورغم إيمان أبيقور بذرية ديمقريطس وقولة بالنزعة المادية، إلا أنه أجرى تعديلات كثيرة على مذهب ديمقريطس ليتوافق مع القول بالحرية الإنسانية، حيث رأى أبيقور أن هذه الحتمية تهدم هدماً تاماً كل القيم الأخلاقية و غيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك في الحياة.

لقد انتهج أبيقور نزعة مادية فردية عقلية في مقابل مادية ديمقريطس الحسية الإلهية لكي يفسح المجال للقول بالحرية الإنسانية، فبينما تغرق مادية ديمقريطس الفرد في البناء الكلي للذرات وتجعله خاضعاً لحركة الذرات الضرورية الحتمية، تؤكد مادية أبيقور على الاستقلالية التامة للفرد، وعلى أنه موجود مادي واقعي حر ومسئول ع أفعاله؛ ومن ثم سعى أبيقور إلى إقصاء كل تدخل خارجي في مجرى الحياة الإنسانية لكي يحافظ على سلامة وهدوء العقل الإنساني.

وقد استطاع أبيقور بإدخال فكرة الانحراف الذري أن يحرر الإنسان من قبضة الضرورة الآلية، فذرات العقل الإنساني تنحرف تلقائياً فتقدم على فعل شيء معين أو عدمه وفقاً لما يروق لها وهذا هو فعل الإرادة فيما ظن أبيقور.

وقد عبر لوكريتوس عن هذه القدرة الباطنية وعن الإرادة الحرة التي بها نختار سلوكنا ونتصدى للعوامل الخارجية عندما قال "على الرغم من القوة الخارجية التي تحثنا على السير رغم أنفنا وتدفعنا إلى ذلك وتجرنا إلى التهور، ألا تلحظون مع ذلك أن شيئاً ما يوجد بداخلنا، وأن هذا الشيء قادر على التصدي لهذه القوة وعلى الوقوف حاجزاً أمامها، إن جسمنا المدفوع أولاً إلى الأمام يتباطأ سيره ويتراجع إلى الوراء إلى أن يلازم السكون[2].

وبهذا كسر أبيقور مقررات القدر بواسطة مقررات الطبيعة؛ إذ اعتبر قوانين الذرات وحركتها قوانين حيوية تلقائية، ولم يكتف أبيقور بإقصاء كل الضغوط والقوى الخارجية عن

---

(1) ابيقور: الرسالة إلى منيسي الفقرة 139 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد "أبيقور الرسائل والحكم". وانظر أيضاً:
A.A. Long: The Hellenistic philosophers Vol. p.102

(2) Lucretius: De Rearm Nature, II ,V.269

حركة ذرات العقل الإنساني الحرة؛ بل وأبعد عنها أيضاً كل ضرورة داخلية في الإنسان نفسه، إذ لا تتحكم في العقل الضرورة الباطنية[1].

لقد آمن أبيقور بأن الموجودات البشرية قوى فاعلة أخلاقية مستقلة، وأن معتقداتهم ورغباتهم وأهدافهم نابعة من عقلهم الخاص، وإلا لما كانوا مسئولين عن أخطائهم ومحاسبين عليها أخلاقياً وقانونياً[2].

وعلى نفس الأساس الأخلاقي السابق الذي استند إليه أبيقور في هدم الحتمية الطبيعية المادية، يستند إليه أيضاً في هدم حتمية الرواقيين اللاهوتية، فقد رفض أبيقور فكرة القدر عند الرواقية والتي ترى أن القدر هو العقل الكلي من حيث أنه علة عامة لجميع الموجودات من حيث أنه يحدث التسلسل في العلل الخاصة الجزئية[3].

فالإرادة عند أبيقور حرة تماماً من تأثير القدر؛ إذ أن الإيمان بوجود قانون القدر الصارم سوف يلغي تماماً احتمالية الاستدلال العقلي، بل ويلغي تماماً دور العقل، وترد هذه الحتمية كل فعل إلى الآلية الجامدة[4].

ورأى أبيقور أن جبرية الرواقيين تناقض نفسها بنفسها، إذ بينما ترد كل شيء إلى المادة وتلغي العقل، نراها تتجه إلى إقامة الدليل العقلي على صحتها، إذ لو كانت الحالات العقلية مجرد ظواهر مصاحبة فحسب للأحداث المادية فقط، فلن يكون لها تأثير عملي على العالم وتفقد المعتقدات فاعليتها وقوتها العلّية[5].

وكذلك لا يعترف أبيقور بالحتمية المنطقية التي تقوم عند الرواقيين على البديهية الآتية: من بين قضيتين متناقضتين إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة، وبتطبيقهم لهذه البديهية على المسائل المتعلقة بالأحداث المستقبلة، أقر فلاسفة الرواق بضرورة حدوث أحج النقيضين مستقبلاً وعدم حدوث الآخر بحيث يكون حدوث أحدهما صادقاً بالضرورة

---

(1) J.M Rist: Epicurus, p. 92

(2) Ph. Mitsis: Epicurus Ethical Theory, Cornell University press Ithaca, 1988, p. 131

(3) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 168

(4) د. محمود مراد: مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية ص394

(5) Ph. Mitsis: op.cit , p. 152

وعدم حدوثه كاذباً بالضرورة، وحدوث الآخر كاذباً بالضرورة وعدم حدوثه صادقاً بالضرورة.

أما أبيقوْر فقد رأى خلافاً لذلك أن القضيتين المتناقضتين حول حدوث مستقبل لا تتصف أي واحدة منها بالصدق؛ إذ لو كانت إحداهما صادقة بالضرورة في المستقبل لكان الحدث المستقبل محدداً قبل أن يكون ولانتفت حرية الإرادة والاختيار، فالصادق حقاً هو الواقع حقاً، أي ما حدث فعلاً"[1].

يبقى المستقل إذن من هذا المنظور الأبيقورى مستقل تماماً عن الحتمية المطلقة التي يريد رجال الدين والرواقيون الذين ساروا على دربهم إخضاعه لها.

ولقد ميز أبيقور بين الصدفة والحرية لما بين في رسالته إلى مينيكوس "أن الضرورة التي جعل منها بعضهم سيدة على كل الأشياء يمكن ردها إلى الصدفة وبنسبة أخرى إلى قدرتنا الشخصية، حيث أن الصدفة ليست عند أبيقور غياباً كلياً للأسباب؛ إذ لا شيء يوجد بدون علة ولا شيء يولد من لا شيء، فالصدفة هي النحو الذي تظهر لنا به الأشياء، رغم أن الأشياء التي تحدث صدفة إنما تحدث في أزمنة وفي أماكن محددة، وعلى ذلك فإن ما يحدث دون إمكانية التنبؤ به إنما هو نتاج علة خفية مستترة خلف الصدفة وهذه العلة في نهاية التحليل الحركة التلقائية الخاصة بالذرات؛ بحيث لا تعدو أن تكون الصدفة ذلك المظهر الخارجي الذي تتجلى لنا به تلك التلقائية البدائية للوجود الذري.

لقد آمن أبيقور بأن ليس للحظ ولا الصدفة السلطان الذي يظنه العامة أنه لهما، يقول مترودورس Metrodrus " أيها الحظ لقد أخذت استعدادي لك وسددت في وجهك كل منفذ ولن نقيد أنفسنا لك ونسلم قيادتها لك ولا لأي مصادفة على الإطلاق"[2].

غير أنه لا مجال للمقارنة بين الصدفة والحظ والقدر المحتوم الذي لا قدرة لنا عليه؛ لأن الصدفة متغيرة ومتبدلة، ولكن أفضل شيء يمكن أن يعتمد عليه الإنسان هو ذاته، لأنه

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم" ص 132

(2) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p. 177

لا يمكنه أن يستمد القوى اللازمة للتصدي للظروف الطارئة ولمقاومة الأسباب الخارجية إلا من ذاته معبراً بذلك عن قدرته الباطنية وعن إرادته الحرة.

فليست كل أفعالنا محتمة علينا كما زعم أنصار الحتمية، وإنما هناك طائفة من الأفعال لا تكون محتومة علينا بالضرورة الطبيعية ولا بالمصادفة وإنما تكون نابعة منا نحن ونحن الذين نكون قادرين على السيطرة عليها وليست علل خارجية[1].

تمسك أبيقور بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية ضد تدخل أي علل خارجية طبيعية أو إلهية، وقصر الفعل البشري على علة العقل الإنساني وحده، ونظر أبيقور إلى العقل على أنه طوق النجاة للخروج بالإنسان من الحتمية المفضية إلى الشلل ومن دائرة الأقدار، فلا يتجه الإنسان في كل أفعاله إلا وفقاً لما تمليه عليه إرادته الحرة[2].

نظر أبيقور إلى العقل الإنساني على أنه أساس التكليف والذي تقوم عليه المسئولية الإنسانية عن الفعال، حيث وحد أبيقور بين الأفعال المسئولة وبين الأفعال العقلانية، فنحن نكون مسئولين عن أفعالنا بقدر ما تكون هذه الأفعال تحت سيطرتنا وتحكمنا العقلي وبالتالي أكد أبيقور على أننا نوضع موضع المدح أو الذم فحسب بقدر ما نكون قادرين على تشكيل استجابة للبراهين العقلية[3].

وقد عبر لوكريتوس عن ذلك بقوله إن الفعل الحر يؤكد العقل ذاته فيه، فالعقل هو الذي يقرر الإقدام على الفعل أو الامتناع عنه حسب تكوينه الذري؛ ومن ثم فإن القرار الذي يكون مي مقدورنا ونحن مسئولون عنه هو القرار النابع من ذاتنا[4].

وبذلك استطاع أبيقور هدم حتمية ديمقريطس الذرية، وكذا هدم القدر الرواقي وأثبت أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله، وذلك بإدخاله فكرة الانحراف المفاجئ الذي تنبع منه التلقائية الموجودة في العالم الخارجي والإرادة الحرة في داخل الإنسان.

---

(1) J.M. Rist: op. cit, p. 98
(2) N.W. Dewitt, op. cit, p. 175
(3) Ph. Mitsis, op. cit, p. 134
(4) J.M. Rist: op. cit, p. 95

7- الفضيلة:

لقد نظر أبيقور إلي السعادة ليست على أنها هبة تأتينا من الآلهة ولا على أنها توفرها لنا الظروف الخارجية الطبيعية أو الاجتماعية، بل آمن بضرورة أن نعتمد على أنفسنا للوصول إليها، وبإمكان إرادتنا الحرة أن تجعل من المأساة حدثاً سعيداً لنا لو احسنا تطبيق مبدأ الاكتفاء الذاتي[1].

إن الاكتفاء الذاتي الذي نادى به أبيقور لم يكن العيش على التسول كما كان يعني عند الكلبية، وإنما كان يعني القناعة بالقليل عندما لا تكون لدينا وفرة، وقد طبق أبيقور هذا المبدأ على نفسه أثناء حصار أثينا على يد ديميروتس Demetrius حيث ذاق مرارة الجوع والعطش ونجح في الإبقاء على حياة تلاميذه وأصدقائه وذلك بتوزيع البقول عليهم[2].

وبذلك فالاكتفاء الذاتي هو أعظم لذة يمكن أن ينعم بها الإنسان، والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة، والحكمة ليس لها قيمة في ذاتها وإنما بالنظر إلى ما تحققه من لذة، فالحكمة ليست كما يرى الرواقيون الغاية القصوى والهدف الأسمى المنشود وهي ليست في حد ذاتها فضيلة وإنما الحكمة وسيلة للفوز بالفضيلة، وما الفضيلة إلا اللذة والسعادة، وعليه لا يرغب أحد في فضيلة من الفضائل إلا بقدر ما توفره له هذه الفضيلة من لذة ومتعة، والفضيلة هي السبيل لتحقيق اللذة والسعادة.

وتعد كل محاولة لفصل الفضيلة واللذة محاولة فاشلة، إذ هي تجرد الفضيلة من محتواها الحقيقي، وقد عبر أبيقور عن ذلك بقوله "لا يمكن العيش بلذة بدون العيش حسب العقل الشرف والعدالة، ولا العيش بعقل وشرف وعدالة دون العيش بلذة، من لا يملك إحدى هذه الفضائل؛ مثلاً العيش بتفكير، بل والعيش بشرف وعدالة من المستحيل عليه العيش بلذة"[3].

فحق لتلميذه لوكريتوس أن يمتدحه بقوله "إن أبيقور قد طهر قلوب البشر من المفاسد التي تدمر الحياة بالقول بالحد الطبيعي من الشهوة و الخوف، وأوضح الخير الأسمى

---

(1) N.W. Dewitt, op. cit, p. 176

(2) Ibid , p. 192

(3) أبيقور: الحكم الفاتيكانية رقم 31 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم"

وأقصر الطرق المؤدية إليه، ونادى بأن معكم المصالح عبث لا طائل وراءها وهذا يوضح أن أبيقور كان يبغي تعليم البشر كيف يصلون إلى حياة حرة وفاصلة[1].

فالغاية إذن هي السعادة واللذة، ولذلك يجب أن نبحث عن الفضائل التي تسمح بتحقيقها وأن نرغب فيها، ومن أهم هذه الفضائل في نظر أبيقور الصداقة، الشجاعة، العدل، الزهد.

أ- الصداقة:

تلعب الصداقة الأبيقورية دوراً جوهرياً في الأخلاق الأبيقورية، فأبيقور لم يتردد في أن يعلن أنه "من كل ما يمكن أن توفره لنا الحكمة لتأمين سعادة الحياة، أن اكتساب الصداقة هو أكثر الأشياء ثمناً". وقال عنها" أنها سر مقدس تشرف كل صداقة إنسانية وتضيء اللحظات الأكثر ظلمة في الحياة"[2].

ذهب أبيقور إلى أن الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة، ولذلك وجب غرس بذورها في النفوس؛ لأنه بغير صداقة يتعذر العيش الآمن الخالي من الخوف كما يتعذر علينا العيش اللذيذ[3].

كان أبيقور نفسه أبسط الناس فوجبة من الخبز والشعير كانت كافية لسد رمقه لو أنه تناولها في حضرة أحد الأصدقاء "فإذا كان من المهم أن تعرف ماذا تأكل وتشرب، فإنه من الأهم أن تعرف مع من تأكل"[4].

والصداقة مفيدة من جهة كونها تسمح بالتعاون والتضامن من أجل مقاومة النكبات والمصائب، يقول أبيقور "المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلمنا أنها مخاطر

---

(1) Lucretius: op. cit, VI , 24

(2) بيار بويانس: ابيقورس ص92

(3) Cyrail Baily: The Greek atomists and Epicurus, p. 517 And See: J.M. Rist: op. cit , p. 133

(4) هنري توماس: المرجع السابق ص154

زائلة ولا تدوم طويلاً، هي ذاتها التي تعلمنا أيضاً أن الصداقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة"[1].

غير أن أبيقور قد أعتقد أن هذه الصداقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فهو يقول "إن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من أجل صديق"[2].

كما اعتقد أن الصداقة هي العلاقة الاجتماعية الوحيدة ذات القيمة عند الحكيم وفيها تكمن سعادة الأفراد وتصل إلى أوج عظمتها، فهي خير كاف للحياة الآمنة السعيدة وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها فاكتساب الأصدقاء هي أهم الوسائل التي تقودها الحكمة لضمان الحياة السعيدة.

ومن أجل القضاء على علاقة المنفعة التي تبدأ بها كل صداقة يقول أبيقور "نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم لنا وقت الحاجة"[3].

ويجب أن نفرق هنا بين الصداقة عند أبيقور والتي تقوم على اللذة والمنفعة، وبين الصداقة الحقة عند أرسطو وهي الصداقة التي تقوم بين الأفراد المتساويين في الفضيلة الذين يجمعهم الحب، بعكس الصداقة المزيفة كما رآها أرسطو و التي تقوم على المنفعة واللذة، وهي صداقة سرعان ما تزول بزوال أسباب وجودها.

ويرى أبيقور أن الصداقة تشترط النزاهة و الحب والعطف كي تكون دائماً مصدراً للذة و السعادة، بحيث نتمتع بمتع أصدقائنا كما لو كانت متعنا الخاصة، ونحزن لحزنهم كما لو كنا مكانهم، فالحكيم الأبيقورى يكنّ لأصدقائه نفس المشاعر التي يكنها لنفسه، إن الشيخ إذا نسي الخير الذي تمتع به مع أصدقائه أصبح أشبه بالوليد، أما الشيخ المتذكر للخير فإنه حقاً سعيداً وإن ألم؛ إنه لا يندم ولا يحزن، بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي حظي بها في صحبتهم.

---

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل و الحكم" ص 138 وانظر أيضاً:
Copleston: A history of philosophy, p. 406

(2) Gordon H. Clark: A history of philosophy The Lest to Dewey, Houghton Mifflin Company Boston, USA, p. 153

(3) أبيقور: الحكم الفاتيكانية رقم 34 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور "الرسائل والحكم"

كان أبيقور يمتاز بمقدرته الفائقة على صنع الصداقات "فلنهتم بأعظم النعم كافة ولنجعل منها ديناً لنا، فالصداقة شيء لذيذ وجميل، إن التعاطف الذي يصحب الصداقة الحقة لهو الموهبة الوحيدة المؤكدة التي نملكها في هذا العالم ذي القيم المشكوك فيها، وإذا كانت متاعب الحياة توفق بيننا وبين الموت فإن مباهج الصداقة توفق بيننا وبين الحياة"[1].

وأخيراً يستطيع الإنسان في نظر أبيقور أن يتخلص من المخاوف الناجمة عن المجتمع لا بنشر العدالة كما اعتقد أفلاطون، بل بعقد الصداقات بينهم، فإذا كان أفلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان، فإن أبيقور قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة"[2].

فالصداقة إذن تقوي الشعور الشجاعة وتساعد على مقاومة الألم وازدراء الموت وهي تتطلب الحد من الرغبات الأنانية والتزام العدل والعفة كي يتم التعايش بين الأصدقاء الذين يساعدون بعضهم البعض على الاكتفاء بالذات معاً.

ب- الشجاعة:

رغم أن الشجاعة كانت تحتل صدارة الفضائل في العصر اليوناني القديم؛ فإن الأبيقوريين لم يذكروها إلا نادراً، برغم أن الشجاعة تخلص الإنسان من كل خوف ورهبة مما جعل فلوطرخوس يعيب عليهم عدم اهتمامهم بها وبالأعمال العسكرية المجيدة، ولعل ما عابه فلوطرخوس وغيره يمكن تفسيره بالتصور الأبيقورى للشجاعة وهو تصور يستبعد الإقدام على المخاطر ويحرص على تجنبها قدر الإمكان ليس خوفاً وجبناً، وإنما لأن الشجاعة تكمن في الفكر المتعقل الذي يحاول القضاء على كل مصادر الخوف الباطلة، فالشجاعة في اعتقاد أبيقور ليست ثمرة الصدفة ولا هي طبيعة في الإنسان وإنما هي نتاج للمعرفة العقلية والمصلحة الحقيقية التي يبحث عنها كل إنسان[3].

ومعنى هذا أن الشجاعة الحقيقة في نظر أبيقور تقوم على القياس والتعقل والتبصر وليس على التهور، والحكيم لا أحد يفوقه في الشجاعة؛ لأن لا أحد أقل منه خوفاً ورعباً،

---

(1) هنري توماس ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص65

(2) د. كريم متى: "مادة الأبيقورية" الموسوعة الفلسفية العربية م.الأول ص33

(3) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, x,120

فهو لا يخشى الآلهة التي لا دور لها في هذا العالم، كما أنه لا يخشى الآدميين ما دام الموت هو أقصى ما يمكن أن يخشاه؛ لا يخيفه ولا يحدث في نفسه القلق والاضطراب، أما الألم الشديد الذي يتعذر على كل إنسان مقاومته فالحكيم الأبيقورى لا يخشاه أيضاً رغم النواح والأنين الذي يمكن أن يصدر عنه[1].

يسعى الحكيم الأبيقورى إذن إلى المحافظة على توازنه أمام تقلبات الدهر وإلى تخليص نفسه من كل الاضطرابات التي يمكن أن تلحق به وعلى رأسها الاضطراب الناتج عن الخوف، إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لابد من خلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر الاضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف، حيث أنها تجعلنا نتحمل ألماً حاضراً جلياً لمسرات ومنافع أعلى في المستقبل[2]. وبذلك يتضح أن الشجاعة هي مبدأ السعادة وقاعدتها الأساسية.

ج- العدل:

أكد أبيقور أن من أهم الوسائل المؤدية لبلوغ السعادة هو الالتزام بمبدأ العدالة التي أكد أن قوامها هو أن يسلك الإنسان سلوكاً لا يترتب عليه موقف يدعو إلى خوفه من كراهية الناس له[3].

فالعدل ليس خيراً في حد ذاته والظلم ليس شراً في حد ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج الحسنة أو القبيحة التي يمكن أن تترتب عنهما.

وتقوم القوانين على تعاقد أساسه المصلحة العامة، كما يجد كل فرد في هذا التعاقد مصلحته الخاصة، بمعنى أن أساس العدل هو التواضع على ألا يسيء أحد لغيره وعلى التعايش في السلم بحيث كل من يخرق هذا التعاقد ويضر بمصالح الآخرين يكون عرضه للمحاكمة والقصاص.

---

(1) Ibid, x. 118

(2) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص92

(3) Fuller: A History of philosophy, p. 232

فالعدالة هي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة والحكيم يرعى العدالة ليضمن السلامة والطمأنينة التي هي خيرة الأعظم[1].

والعدالة يجب أن يحرص المرء على تحقيقها سواء بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى الآخرين؛ لأنه عن طريق العدالة يستطيع المرء أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له وآمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسي الذي ينشده الحكيم الأبيقورى[2].

8- الزهد:

ترجع جذور نزعة الزهد إلى التصور الأفلاطوني للوجود، بمعنى أن الأفلاطونية كانت الأرض الخصبة التي ترعرعت فيها نزعة الزهد لاسيما بما روجته هذه الفلسفة من أفكار مميزة بين الجسد والنفس ومحقرة للوجود المادي الذي ينبغي على النفس تجاوزه والتخلص من دناسته؛ إلا أن الزهد الأبيقورى لا يقوم رغم جذوره الأفلاطونية الواضحة على الثنائية والتعالي الأفلاطونيين، بقدر ما أنه يحاول التوفيق بين حياة النفس وحياة الطبيعة. تقول "إليان اسكوباس" Elian Escooubas في مقالها بعنوان "الزهد الرواقي والزهد الأبيقورى" في هذا الموضوع إذا كان تعريف الزهد أفلاطونياً فإن المشروع الأخلاقي عند كل من الرواقيين والأبيقوريين يرمي على خلاف ذلك إلى تخليص الإنسان من كل تعال وتجعلان الحياة الفاضلة تتناسب والحياة الطبيعية، فالرواقيون أجهدوا أنفسهم مثل الأبيقوريين ولكن بطرق مختلفة من أجل المالحة بين الإنسان من جهة والطبيعة والزمان من جهة أخرى، وذلك من أجل إعادة التماثل بين الأخلاق والواقع[3].

كان الحكيم الأبيقورى يعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي منطوياً مع بعض خلانه في ركن هادئ من أركان الحديقة بعيداً عن صخب الساحة وجلبة المنابر العامة. أما الحكيم

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 222

(2) د. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق ص92

(3) نقلاً عن: د. جلال الدين سعيد: المرجع السابق ص 141

الرواقي فهو يعيش في المجتمع مشاركاً في الحياة السياسية ومسئولاً عن مصير أمته مثل مسئوليته عن نفسه[1].

ولم تكن نزعة الزهد عند أبيقور إلا نتيجة مباشرة لمذهب اللذة الذي بشر به، إذ نجده ينفر من اللذة التي تجلب ألماً ويؤثر عليها الألم الذي يحقق لصاحبه لذة، وبذلك انتهي أبيقور إلى تجنب اللذات المحمودة والحرص على حياة الزهد والحرمان وقد اتهم باطلاً بالاستهتار والبهيمية لأنه كان مثالاً عالياً للحكيم الأبيقورى الزاهد الورع القادر على ضبط شهواته. والسيطرة على أهوائه.

كانت حياة الحديقة قائمة على الخبز والماء الذيّن وجدهما أبيقور كافيين كفاية تامة يقول أبيقور "إنني لأنتشي باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء وإني لأبصق على لذائذ الترف لا احتقار لها في ذاتها بل لما يترتب عليها من مضايقات"[2]. كما كان أبيقور يكتفي بما يقيم أوده من الخبز والماء، يقول أبيقور "أن متقدم أكثر من تلميذي وصديقي مترودورس في فن الحياة السعيدة، إذ هو يحتاج إلى رغيف كامل من الخبز طعاماً له في حين أكتفي بنصف رغيف"[3]. وقد كتب أبيقور لأحد تلاميذه قائلاً "أرسل لي قطعة من الجبن المحفوظ حتى أقيم عليها مأدبة عندما أريد".

لم يدعو أبيقور إلى هجر ملاذ الدنيا قصوراً عن الحصول عليها أو عجزاً عن التمتع بها، كما أنه لا يفضل الفقر والبؤس على الرخاء والثراء، إذ الفقر شر والعراء قبح والفيلسوف الحقيقي في نظر أبيقور هو من يتجاوز فقره، ليس بتكديس الأموال وبتحقيق كل رغباته وإنما بالحد من هذه الرغبات، يقول أبيقور "عندما يجد الحكيم نفسه مقتصراً على الضروري فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول، إذ أنه يملك كنز يتمثل عي الاكتفاء بالذات"[4].

---

(1) Julian Marias: History of philosophy, p. 97

(2) أبيقور: الرسالة إلى هيرودوت ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: المرجع السابق ص 134

(3) نفسه ص 135

(4) أبيقور: الحكم الفاتيكانية رقم 44 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم

فالحكيم الأبيقورى يرفض الانغماس في الملذات الزائفة ويتجنب المآدب الفاخرة وذلك ليس سآمة من الحياة، وإنما نظراً لنصيب الآلام التي يمكن أن تتبع تلك الملذات وهنا يكفي المرء أن يختار الاعتدال في المأكل والمشرب وأن يتحكم في رغباته وأهوائه لكي يصل للفوز بالسعادة. وكتب هرمارخوس يقول "تبدو لنا حياة أبيقور بالمقارنة مع حياة بقية الآدميين ونظراً لما تمتاز به من لطف واعتدال كما ولو كانت أسطورة"[1].

إن المبدأ المشترك بين الأبيقوريين والرواقيين يتمثل في رغبتهم في العيش وفقاً للطبيعة وهي رغبة مناهضة تماماً للأفلاطونية؛ لأن التناسب مع الطبيعة والتلاؤم معها غريبان عن المجهود الذي ما فتئت تبذله الأفلاطونية من أجل تخليص الإنسان من حقارة العالم المادي ومن أجل السمو بالنفس حيث لا يلحقها من دناسة الوجود الحسي شيء.

إن الواجب الأخلاقي لا يقتضي منا الانعتاق من الوجود الحسي والطبيعي بقدر ما أنه يدعو إلى اعتبار هذا الوجود معياراً لسلوكنا، فالأخلاق ليست مستقلة عن الطبيعة ولا هي مخالفة لها، بل تعد ممارسة الميول والرغبات والغرائز الطبيعية وكذلك البحث عن المتعة واللذة أول تجلي للانسجام بين الإنسان والطبيعة، وليست الطبيعة التي يدعونا إليها الزهد الأبيقورى تلك الطبيعة المزيفة التي تخضع لحتمية القدر أو لتعسف الآلهة، وإنما هي الطبيعة التي لم تشوهها أهوائنا ولم تفسدها رغباتنا اللاطبيعية. كما رأت الأبيقورية أنه إن لم يكن بوسع المرء التحكم في العالم وتغيير مجرى الطبيعة فهو مع ذلك يستطيع تغيير أحكامه حول الأشياء وإعطاءها المعنى والدلالة اللتين يريدهما، حيث أن الأشياء لا قيمة لها في ذاتها ولا معنى لها بحيث يصبح التكالب عليها أو الخوف منها عبثاً لا طائل من وراءه.

وإذا كانت أخلاق الزهد الرواقية تقتضي من الحكيم أن يتجرد من أملاكه وأن يحم نفسه منها بحيث يكون شعاره هو الرضا بالقناعة، فإن أخلاق الزهد الأبيقورية رغم رفضها السعي وراء الكسب والملك ترفض التجرد التام والحرمان المطلق، فكل ما نادى به الزهد الأبيقورى هو الحد من الرغبات والتقليص منها، وفي هذا يقول أبيقور "حب المال الذي يؤول إلى خرق القانون جريمة، وحب المال دون خرق للقانون فخر؛ لأنه من الحقارة أن يتقشف

---

[1] نفسه رقم 36

المرء إلى درجة القذارة حتى إن كان لا يخالف القانون[1]. إن الحكيم هو من يستطيع الاستغناء عن الكسب والملك والثراء، بيد أنه لا ينبغي أن يتحول هذا الاستغناء إلى احتقار حقيقي، إذ لابد للحكيم أن يحسن تدبير أمواله وأن يدخرها لوقت الشدة،فعلى الحكيم إذن أن يكسب وأن يدخر وأن يحسن إدارة شئونه حتى لا يلجأ للتسول.

وأخيراً يمكن تلخيص مطالب أبيقور في قول لوكريتوس ألا تسمعون نداء الطبيعة؟ إنها لا تطالب إلا بجسم خالٍ من الآلام ونفس خالية من القلق والخوف، إن حاجات الجسم محدودة ويكفي القليل لاستبعاد الألم عنه ولتمكينه من إحساسات اللذة[2].

ثانياً: السياسة لدى الأبيقوريين:

لم يطمح أبيقور في الغاية التي تطلع إليها أفلاطون وأرسطو من قبل، فلم يعن بالمدينة والمجتمع والدولة، ولم يتفاءل بمحاولة الإصلاح السياسي، بل استهدف تأمين السعادة الوحيدة للإنسان وهي السعادة النفسية والطمأنينة الباطنية وقوامها الاتراكسيا، وعلى الرغم من الأهمية التي أعطاها أبيقور للناحية الاجتماعية إلا أنه لم يحبذ المشاركة السياسية، إن الحكيم سيتغاضى عن الثروة وعن الشكل الاجتماعي وعن الاختلاط مع العامة ويفضل أن يعيش في حياة هادئة متجنباً أعباء ومشاكل المواطنين وألا يشارك في أمور الدولة، وحتى الزوجة والأولاد من الممكن أن يكونوا مشتتين للذهن أو يكونوا سبباً في إثارة المشاكل[3].

ولكن الحكيم الذي يفضل الوحدة والاكتفاء بالذات بعيداً عن الصراعات السياسية والقلاقل الاجتماعية لن يستطيع تحقيق ذلك إلا تحت حماية القوانين ورعايتها، لذلك لم يغفل أبيقور التأمل في القانون والحق الضروريين لوجود الفيلسوف ولشعوره بالأمن والطمأنينة.

---

(1) نفس المصدر فقرة رقم 43

(2) Lucretius: De Rearm Nature, II ,V.40

(3) Fuller: A History of philosophy, p. 239

وجدير بالذكر هنا أن العزلة لا تعني عند أبيقور هجر المجتمع والعيش في الأدغال مع الحيوانات المتوحشة، وإنما ستر حياته قدر الإمكان وعدم تجاوز علاقاته بالآخرين في الحدود الضرورية للعيش والبقاء كي يضمن لنفسه الهدوء والسكينة وخوفاً من تكاثر الأعداء الحاقدين مع ازدياد الحاقدين مع ازدياد سلطته ونفوذه، يقول أبيقور "إن من صفات الحكيم أن يعيش متخفياً بعيداً عن الأنظار تفادياً لعداوة الناس وحقدهم"[1].

فالأعمال السياسية أعمال تزاحمية تنافسية تضع سعادة المشترك فيها تحت رحمة وتحكم الآخرين فتقضي على سعادته وحريته الباطنية[2].

خالفت نظرية الحق الأبيقورية نظرية العدالة الأفلاطونية المتعالية لعدم تعمقها في الواقع الإنساني المتعايش، كما خالفت نظرية المواطنة العالمية الرواقية لبقائها مثالاً أعلى يصعب بل يستحيل تحققه، وشكّية الفلاسفة الكلبيين لفقدانهم الشعور بالمسئولية ولنزعتهم الثورية التي تتجه دائماً نحو الهدم وليس البناء.

أما الحق عند أبيقور فقد قام على نوع من العقد وعلى نوع من التواضع الذي يحدده القانون، فقد أكد أبيقور وجود علاقات تبادل داخل المجموعة الإنسانية مما يوحي بوجود مساواة بين كل الأفراد، نادى أبيقور بوجود سيادة قضائية للدولة على الشعب، ولكن بدرجة معينة تسمح فحسب بقيام أقصى درجة من الحرية الفردية فأوصى أبيقور أتباعه بالعيش حياة تتفق مع العقل والشرف والعدالة، وجعل سعادة المدينة متوقفة على وجود تطابق بين إرادة الفرد وبين إرادة الدولة، فتكون القوانين عادلة إذن عندما يتفق عليها الجميع وتنبع من إرادتهم وذلك من خلال إجراء ديمقراطي حر من قبل كل الأفراد وليست عندما تكون مفروضة عليهم بواسطة طاغية أو قلة من الأرستقراطية و لن يصل الإنسان إلى العيش الآمن إلا بالاتفاق مع غيره من البشر على القوانين تضبط العلاقات والتعاملات المتبادلة منعاً للاعتداءات الفردية والحروب الاجتماعية[3].

---

(1) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوراتها ص134 انظر ايضاً:

Terence Irwin: A history of Western philosophy, Classical Thought, p.159

(2) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p. 186

(3) Ibid, p. 185

وبذلك كان هدف القوانين في نظر أبيقور هو حماية المجتمع من الظلم ولكن الحكماء وحدهم يمتنعون عن ارتكاب الظلم بسبب معرفتهم، أما العامة فإنه ينبغي زجرهم عن ارتكابه بالعقاب. وقد تجاوز أبيقور الأخلاق الدوجماطيقية التي تقول بكلية القوانين وبموضوعية العدل، وكذلك تجاوز الموقف السوفسطائي والموقف الريبي اللذين يرفضان وجود قوانين أو قيم طبيعية وكلية ويعتبران أن القوانين المدنية نشأت عن طريق العنف والقوة، قال أبيقور في إحدى حكمه الأساسية "العدل بصورة عامة هو عينة بالنسبة إلى الجميع، ولاسيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية، ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محددة لا يكون الشيء ذاته عادلاً بالنسبة إلى الجميع"[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هل تكفي القوة الاجتماعية وحدها لردع الأفراد وللمحافظة على العدالة؟ العقاب الحقيقي في نظر أبيقور ليس العقاب المادي الفعلي لأن هذا العقاب يمكن أن يتأخر كما يمكن ألا يوجد أصلاً، ولا هو عقاب الضمير المتمثل في الشعور بالذنب، بل العقاب الحقيقي في نظر أبيقور هو العقاب الذي يغزو شعور الإنسان المذنب ليجعله يعيش حالة دائمة من الاضطراب ومن الارتباك الناتج عن الخوف من افتضاح أمره، والعقاب المبني على الخوف من افتضاح الأمر عقاباً مستمراً وعقاباً لا ينقطع طالما لم يعوضه عقاب مادي مسلط من الخارج.

صفوة القول إذن أن العقوبة الحقيقية تتمثل في انعدام الشعور بالأمن والطمأنينة وفي الخوف المستمر من افتضاح الأمر[2].

وتلتقي الحكمة الأبيقورية التي تنادي بالعيش في الخفاء كأفضل طريقة للفوز براحة النفس برغبة عامة الناس في العيش الآمن دون أي خوف من غزو الغير لحياتهم الخاصة ومن افتضاح ما يريدون إخفاءه، فالحياة الآمنة مسعى كل الآدميين، قال أبيقور في إحدى حكمه الأساسية "يرغب بعض الناس في الشهرة و في اكتساب سمعة كبيرة اعتقاداً منهم أن

---

(1) أبيقور: الحكم الأساسية رقم 36 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم"

(2) د. فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي- دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1974 ص 137

ذلك سيضعهم في مأمن من الغير، فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر لكانوا يملكون حقاً خيراً مطابقاً للطبيعة، أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الاضطراب فمعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية بإتباعهم لميلهم الطبيعي"[1].

إن الحياة الآمنة لا تتحقق إلا بالمحافظة على نوع العلاقات ومن الروابط بين الآدميين أنفسهم، وهذه العلاقات ليست علاقات قوية بقدر ما هي سعي مشترك إلى العيش في الهدوء وراحة البال، قال أبيقور "رغم أنه يمكننا بما لدينا من قوة وأموال أن نضع أنفسنا في مأمن من الغير فإن حياتنا تكون أكثر أمناً لو آثرنا العيش الهادئ بعيداً عن الجمهور"[2]. ورأى أبيقور أيضاً أن الدولة والقانون تعاقد يسهل التعامل بين الناس وإذا انتفي وجود مثل هذا العقد انتفي وجود العدالة، فالقانون والحكومات إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل[3].

وأخيراً دعا أبيقور إلى عدم المشاركة في الحياة السياسية وكذلك عدم التدخل في الأمور العامة كي نحرر أنفسنا ونتمتع بهدوء النفس والوصول إلى حالة الاتراكسيا.

تعقيب:

لقد ظلم التاريخ الأبيقوريين حين وصف مذهبهم بأنه مذهب يبحث عن اللذة الأنانية الحيوانية، وأنه مذهب استهدف إرضاء الرغبات والشهوات الجنسية والدنيا وأنهم سعوا للحصول على اللذات الوقتية و اللحظية الحاضرة.

والواقع أن مذهبهم مخالف تماماً لهذا فلقد نبذوا الانغماس في الملذات الحسية ورأوا أن اللذات الحقيقية تكمن في تحرير العقل ورباطة الجأش وحرية الفعل وهدوء النفس والوصول إلى حالة الاتراكسيا.

---

(1) أبيقور: الحكم الأساسية رقم 7 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم.

(2) نفسه رقم 14.

(3) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسي، تصدير د. عبد الرازق السنهوري، مراجعة د. عثمان خليل عثمان دار المعارف القاهرة 1971 ص 172

ولقد نادى أبيقور بضرورة تدخل إرادتنا في اختيار رغباتنا وفاضل أبيقور بين اللذات وأعلى من قيمة اللذات الروحية والعقلية، وبذلك لم يكن أبيقور فاجراً ولا منهمك في طلب اللذات كما صورة أعداءه.

إلا أنه يمكننا أخذ بعض الانتقادات على أبيقور وتكمن في:

أن الأبيقوريين قد هدموا أنفسهم بأنفسهم حينما جعلوا الحكمة أسمى الفضائل؛ لأن الحكمة ليست من اللذة في شيء ولا تقوم على أسس تنتمي إلى اللذة من قريب أو بعيد. إن الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الأبيقوريون هو أنهم عدوا اللذة غاية كبرى يسعى إليها الإنسان، بينما هي في الحقيقة وسيلة وليست غاية، وسيلة من خلالها يستطيع الإنسان أن يحقق سعادته.

إن الأبيقوريين ببعدهم عن الحياة والرجوع إلى ذواتهم إنما يعبرون في الحقيقة عن نزعة فردية كل شاغلها الشاغل الفرد وحسب أي أن الأبيقورى من أجل مصلحته الشخصية لا مانع لديه من التضحية بالأصدقاء و الأولاد و الزوجة، وهنا نقرر أن الزهد الذي انتهي إليه أبيقور ليس موقفاً نبيلاً منه تجاه الآخرين بقصد مصلحتهم، بل أنه موقف يراعي فيه الزاهد مصلحته أولاً وأخيراً، أي أن الزاهد الأبيقورى إنما هو في أنانية مسرفة للغاية يحرص صاحبها على ذاته وإن أدى هذا الحرص إلى هدم الآخرين وسلبهم حقوقهم.

دعا أبيقور إلى أنه في حالة الألم يجب تذكر اللذات الماضية ولكننا نتساءل هل يكفي تذكر الأيام السعيدة واللحظات الممتعة التي قضيناها في الماضي كي يزول الألم ألا يزداد عذابنا شدة كلما تذكرنا الأفراح الماضية والسعادة القديمة؟

ثم هل بوسعنا حقاً أن نختار من بين الذكريات الماضية ما نريد تذكره وأن ننسى ما لا نرغب في تذكره؟ وهل في وسع المرء أن يكون في شدة الألم قادر على تذكر شيء؟

ولكن برغم كل هذا إلا أنه من الحق أن نسجل للأبيقوريين أنهم سبقوا "بنثام "و"جون ستيوارت مل" بنحو خمس عشرة قرناً بالنظر إلى اللذة وتصنيفها إلى ضروب مختلفة و المفاضلة بين اللذات بجعل بعض أنواعها شروراً والبعض الآخر خيرات فيها سعادة، مما جعل" قييو" يصرح بأن أبيقور هو المؤسس الحقيقي للأخلاق النفعية وبأنه يجوز أن نعتبر مذهبه محاولة

من أجل تنظيم الفكر البشري وفقاً للمنفعة، فأفلاطون كان يبحث عن الحق ليستنبط منه الخير، أما أبيقور فكان على العكس حيث بحث عن الخير بالنسبة إلينا قبل البحث عن الحق في ذاته.

وبذلك يعد أبيقور أفصل من قدم الدواء إلى الذين حطمهم الصراع من أجل الحياة في عصر انحلال الحضارة وتساقط القيم وانهيار الأخلاق وذلك الدواء هو الاتراكسيا.

الخاتمة

لم تكن نشأة الفلسفة الأبيقورية إلا كرد فعل لفترة من أسوأ فترات أثينا حيث عمّت الاضطرابات والقلاقل السياسية، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات نتج عنها فقد المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، والخضوع للأسر والتبعية. وعمت الفوضى والقلق وأصبح الإنسان يخاف من كل شئ حوله بعد أن فقد الثقة في الآلهة. فكان لابد من ظهور فلسفة جديدة تعيد الثقة والطمأنينة والسعادة إلي الإنسان وهذه الفلسفة هي الفلسفة الأبيقورية التي لم تكن ترمي إلي تفسير الطبيعة كباقي الفلسفات الأخرى، وإنما جاءت لتبعث الثقة والطمأنينة في نفس الإنسان اليوناني، ونجد ما يؤكد هذا في نصوص أبيقور حيث قال كما أنه لا خير في طب يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها.

وقد أسس أبيقور المدرسة الأبيقورية وأكمل مذهبها، ولم يقم أي أبيقوري لا حق بإضافة شئ جوهري إلي معتقداتها التي وضعها أبيقور بنفسه. ورفض أبيقور ما ذهب إليه ديمقريطس الأبديري وزينون الرواقي والقائل بأن كل الأشياء تتعاقب في الطبيعة وفقا لحتمية مطلقة، فهاجم أبيقور الحتمية الطبيعة والحتمية اللاهوتية وأنكر المصادفة حيث رأي أبيقور أن هذه الحتمية تهدم هدما تاما كل القيم الأخلاقية وغيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك في الحياة.

ولم يكن أبيقور ناقلا أو مقتبسا للمذهب الذري الديموقريطي بل أنه أدخل عليه فكرة الثقل وهي فكرة خاصة بأبيقور ومن إسهاماته الواضحة في تقدم المذهب الذري، فثقل الذرة هو مصدر حركة سقوطها إلي أسفل، حيث أن ديمقريطس لم ينسب إلي الذرات من الصفات إلا الحجم والشكل وقال أبيقور بالثقل للدفاع عن المذهب بعد أن انتقد أرسطو ديمقريطس لاستبعاده الثقل عن الذرات.

و كان هدف أبيقور من نظرية المعرفة حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمنه من احساسات بديهة، دون التفكير في خفايا الأشياء وفي الغيبيات التي تلهيه عما تقدمه له اللحظة الحاضرة من متع وملذات.

أدخل أبيقور فرض الانحراف الذري وذلك للخروج من حدة الضرورة العمياء، مما دفع شيشرون إلي وصف الانحراف الذري بأنه اختراع صبياني سخيف ورأي آخرون أنه كان تخليا من جانب أبيقور غير محترم عن قوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهبه وخرقا واضحا لمبدئه الأول لا شئ يأتي من العدم.

إلا أننا نري أن الانحراف الذري ليس فرضا زائدا عن الحاجة في نسق أبيقور، بل لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفي أنه قال بفرض الانحراف الذري الذي حررنا من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة، فقد قامت نظرية الكوانتم ودفاعها عن اللاحتمية العلمية في العصر الحديث وهدمها للحتمية العلمية الصارمة علي القول بالانحراف الذري الأبيقوري القديم وتعتبر النظرية الذرية أحد ثلاثة اكتشافات رئيسية هامة، ثانيها نظريات الكوانتم، وثالثها نظرية النسبية وليست النظرية الذرية باكتشاف مستقل عن الاكتشافين الآخرين بل هي متضمنة فيهما، وما نظرية الذرة إلا جزء من النسق العام لنظريات الكوانتم. وقد اعترف فلاسفة العلم بفضل الريادة إلي الأبيقورية، فلم يكن الانحراف الذري فرضا صبيانيا كما زعم شيشرون، وقد نجم عن نظرية أبيقور هذه نتائج هامة كما يقول تلميذه لوكريتوس "إذا قام القانون الأسمى للحياة الذي يسمي الحكمة، وحرر الجنس البشري من الحتمية الصارمة التي تقضي علي حرية الإنسان وأرشد الإنسان إلي الطريق المضمون لبلوغ السعادة وصفاء العقل.

هاجم أبيقور ما كان شائعا في عصره من عبادة لنوع من الآلهة المسماه بآلهة الحظ والتي أقبل الناس علي عبادتها والتوسل إليها لتمن عليهم بالنجاة، ولا وجود لمثل هذه الآلهة في رأي أبيقور، ولم يكن أبيقور ملحد أو كافر بالآلهة كما صورته الرواقية والمسيحية. حيث أن أبيقور لم يترك مناسبة يدعو فيها الحكيم إلي التأمل في الآلهة وإلي السير علي منوالها والتشبه بها من أجل الفوز بالنعيم الذي تنعم به في مجتمعها، وقد كان أبيقور حريصا علي

المواظبة علي الطقوس الدينية وعلي الحفلات والأضاحي وقد حث أصدقاءه علي التقيد بها.

كما انتهج أبيقور نزعة مادية فردة عقلية في مقابل مادية ديمقريطس الحسية الإلهية لكي يفسح المجال للقول بالحرية الإنسانية، فبينما تغرق مادية ديمقريطس الفرد في البناء الكلي للذرات وتجعله خاضعا للضرورة، تؤكد مادية أبيقور علي حرية الإنسان وعلي أنه موجود مادي واقعي حر ومسئول عن أفعاله.

يعد موقف أبيقور الأخلاقي أكثر تماسكا من الناحية المنطقية من موقف أرستبوس، فقد استبعد أبيقور اللذة الجسدية، لأنها دائما ما تؤدي إلي الألم وفضل عليها اللذات العقلية. كما نادي أبيقور بوجوب أن يتسلح بالشجاعة الكافية من أجل مقاومة الألم وذلك بتذكر الذات الماضية وبتوقع انتهاء الألم في المستقبل ولو بمجيء الموت وانعدام الشعور أما الموت ذاته فهو من وجهة نظره ليس شراً لأنه انعدام الإحساس، كما أنه من منظور العقل ليس الموت شراً لأنه النهاية الطبيعة والضرورية لكل الأشياء، كما عارض أبيقور الانغماس في لذة الجسد بإفراط حيث قال "إن لحظة من اللذة قد تؤدي إلي الشقاء مدي الحياة، بينما الغاية نوع اللذة التي نادي بها أبيقور كانت زوال الألم وإقامة دعائم الحياة السعيدة، فحالة هادئة من السعادة المتصلة أكثر أهمية من إثارة صاخبة لمسرات وقتية.

لقد أثر المذهب الأبيقورى في تطور الفكر تأثيرا بالغ الأهمية حيث ساهمت الأبيقورية بكل قوة في تخليص المجال الأخلاقي من الخرافات ومن الأفكار المسبقة المتأصلة في النفوس، كما حررت الفكر من الاعتقاد في الأشياء الخيالية أو الناتجة عن تدبير عناية إلهية.

لقد أسيء فهم الفلسفة الأبيقورية حيث عانت الأبيقورية منذ منشأها وإلي أيامنا هذه لكثير من سوءا الفهم، حتى لقد رسم أبيقور في صورة شيطان الفسق والفجور، وأصبحت صفة "أبيقوري" مرادفه لهذه الصفات جسدي "داعر"، وخليع، حتى أن أباء الكنيسة الأوائل حكموا علي فلسفة أبيقور بأنها دعوة إلي زريبة الخنازير، وعند الأتقياء من السابقين لم يكن من يتبع مذهب أبيقور سوي ملحد وغد، كذلك عانت الأبيقورية من سوء الفهم الخاطئ، حتى فهم التلذذ بزهد غذاء يسد الرمق وشراب يقطع العطش بزهد يجعل الإنسان

يضارع الآلهة في غبطتها" إلهاً بين البشر "علي أنه استرسال واستسلام للمذلات، وربما كان السبب في ظهور سوء الفهم هذا وتطوره إلحاح أبيقور علي اللذة الحسية المباشرة والبديهية واستخدامه ألفاظا مباشرة مثل لذة البدن ، ولذة البطن" وربما يكون ساهم في ذلك أيضا رفض أبيقور لفكره العامة عن الآلهة.

كما أساء بعض النقاد فهم الأبيقورية ونجد هذا في كتب الأدب العربي إذ يصف بعض النقاد بعض الشعراء بأنهم أبيقوريون قاصدين بذلك أنهم غارقون في الخلاعة في الملذات الحسية والنزوات، إلا أن أبيقور برئ من كل هذا فما قصده أبيقور بعيد كل البعد عن هذه التهم، فما كان أبيقور يرمي للوصول إليه ليس إلا حالة الهدوء وراحة البال، وما يؤكد هذا قول أبيقور "فليكن عقلك شأنه في ذلك شأن أكاديميتا، جزيرة من الهدوء والسلام وسط هذا العالم المضطرب" ولم تكن مدرسته الفلسفية إلا حديقة جذورها الصداقة في عالم تنقصه الصداقة، فكان أبيقور يحد اللذة بأنها تبادل الوئام المشترك أو هي مصادقة لطيفة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

أ- المصادر العربية أو المترجمة إليها.

أرسطو طاليس:

1- "في النفس" ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه علي اليونانية الأب / جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط 1 القاهرة 1949

2- "الكون والفساد" نقله من اليونانية إلي الفرنسية وقدم له / بارتملي سانتهلير نقله إلي العربية د. أحمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة د. ت

أفلاطـــون:

3- "الجمهورية " نقلها إلي الإنجليزية بنيامين جويت ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، راجعها علي الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1968

4- "فيدون" ج1 ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، علي سامي النشار،عباس الشربيني دار المعارف، القاهرة 1962

فلوتارخوس:

5- الآراء الطبيعية ترجمة / قسطا بن لوقا ضمن كتاب النفس لأرسطوطاليس" تحقيق د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1954

ب- المصادر الأجنبية.

- Leartius" Diogenes": lives of Eminent philosophers trans by: R.D. Hichs, Vol, 2 Harvard university press.Combridge, london. 1970.
- Lucretius: De Derum Natura Tran by. P. Lathain Pengium books Baltimore 1957.

ثانياً: المراجـــع

أ- العربية أو المترجمة إليها.

- إبراهيم. د. زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة 1960
- - أبو ريان "د. محمد علي": تاريخ الفكر الفلسفي ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 4 القاهرة 1974
- آل ياسين "د. جعفر": فلاسفة يونانيون "من طاليس إلي سقراط"، منشورات عويدات بيروت 1971
- أمين "د. عثمان": الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971
- أنيس "د. عبد العظيم": العلم والحضارة "الحضارات القديمة واليونانية"، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر القاهرة د. ت
- الأهواني "د. أحمد فؤاد": فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية ط 1، القاهرة 1954
- بارو "ر.هـ": الرومان، ترجمة. عبد الرازق يسري، مراجعة د. سهير القلماوي، دار نهضة مصر، القاهرة 1968
- بدوي "د. عبد الرحمن" : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1943
- بران "جان": الفلسفة الأبيقورية، تعريب. جورج أبو كسم قدم له د.عادل العوا، سلسلة أبجدية المعرفة، ط1، بيروت 1992
- برهييه "أميل": تاريخ الفلسفة ج2 الفلسفة الهلينستية والرومانية، ترجمة د. جورج طرابيش، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982
- - بياربويانس: أبيقورس تعريب. د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط.1 بيروت 1980
- تارن "و. و": الحضارة الهلينستية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاون، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1966

- – توماس "هنري": أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة. متري أمين، راجعه د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1964
- توماس "هنري وداناللي توماس": المفكرون من سقراط إلي سارتر، ترجمة. عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة1970
- جثرى "و. ك. س": الفلاسفة الإغريق من طاليس إلي أرسطو، ترجمة وتقديم د.رأفت حليم سليم، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، دار الطليعة بيروت 1988
- جيجن "أولف": المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عند الألمانية وعلق عليه د. عزت قرني. دار النهضة العربية، القاهرة 1976
- حرب "د. حسين": الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكراللبناني، ط1بيروت 1990
- ديورانت "ول": قصة الحضارة "المجلد الثالث حياة اليونان"، ترجمة. محمد بدران، الهيئة العامة للكتاب القاهرة 2001
- رسل "برتراند": تاريخ الفلسفة الغربية "الكتاب الأول الفلسفة القديمة"، ترجمة د. زكي نجيب محمود، راجعه د. احمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط2 القاهرة 1967
- ....: حكمة الغرب، ج1 سلسلة عالم المعرفة الكويت 1983
- "ريفو" البير": الفلسفة اليونانية "أصولها وتطوراتها"، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة 1958
- سارتون "د. جورج": تاريخ العلم ج 2، ج 3، ج4، ترجمة د.توفيق الطويل، د. أحمد فؤاد الأهواني، د. عبد الحليم منتصر، د. عبد الحميد لطفي، د. عبد اللطيف محمد علي، أبوالعلا عفيفي، د. محمد عبد الهادي أبو ريده، إشراف د. إبراهيم مدكور، د. محمد كامل حسين، د. قسطنطين زريق، د. محمد مصطفي زيادة، دار المعارف، القاهرة 1978

- سباين د. جورج.هـ": تطور الفكر السياسي "الكتاب الأول"، ترجمة د. حسن جلال العروسي، تصدير د. عبد الرازق أحمد السنهوري مراجعة وتقديم د.عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة 1971
- سعيد "د. جلال الدين": أبيقور: الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت 1991
- شبل "د. فؤاد محمد": الفكر السياسي: دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974
- صبحي "د. أحمد": في فلسفة الحضارة ج1 " الحضارة الإغريقية"، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية د.ت
- الطويل "د. توفيق": فلسفة الأخلاق "نشأتها وتطوراتها"، منشأة المعارف الإسكندرية 1960
- العالم "محمود أمين": فلسفة المصادفة، دار المعارف، القاهرة 1969
- عبد الله "د. محمد فتحي": مترجمو وشرائح أرسطو عبر العصور، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2000
- ....: المعرفة عند فلاسفة اليونان، دار الأندلسية للطباعة والنشر الإسكندرية 1992
- العوا "د. عادل": المذاهب الأخلاقية عرض وتقديم ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1958
- -غلاب "د. محمد": الفلسفة الإغريقية ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2 القاهرة د.ت
- فارتن "بنامين": العلم الإغريقي ج 1 ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، مطبعة مصر، القاهرة 1959
- فخري "د. ماجد ": تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلي افلوطين270 م وبرقلس 485 م، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1991
- فرنر "د. شارل": الفلسفة اليونانية ترجمة د. تيسير شيخ الأرض، منشورات الأنوار، بيروت 1968

- كارس "جيمس.ب": الموت والوجود "دراسة لتصوير الفناء الإنساني" في التراث الديني والفلسفي العالمي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1998
- كامل "د. ماهر، عبد المجيد عبد الرحيم": 36- مبادئ الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1 القاهرة 1958
- كرم: "أ. يوسف": تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف ط1، القاهرة 1966
- كريسون "أندريه": المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكري، دار الكتب الحديثة ط2 القاهرة 1948
- مراد "د. محمود": مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية 2001
- د. مرحبا "د. محمد عبد الرحمن": تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلينستية، مؤسسة عز الدن للطباعة والنشر ط1 بيروت 1993
- مطر "د. أميرة حلمي": الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة 1974
- مظهر "د. إسماعيل": فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1936
- النشار "د. علي سامي وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة والنشر، ط1 الإسكندرية 1972
- النشار "د. علي سامي": نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ج1، منشأة المعارف، الإسكندرية 1964
- -النشار "د. مصطفى": الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت
- وورنر "د. ريكس": فلاسفة الإغريق، ترجمة د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1958

ب- المراجع الأجنبية.

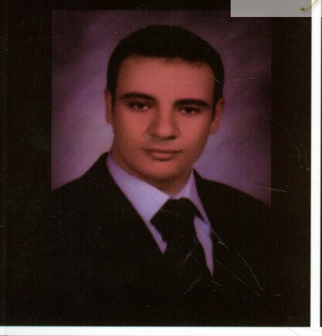
- Allan. D.J.: Philosophy from thaes to Aristotle oxford university press, London 1975
- Annas. Julia: Hellenistic philosophy of Mind university of California press, London
- Armistrong. A. H.: An Introduction to An cient philosophy.Methuen & ca. ltd, London 1947
- Baliy. Cyrial: The Greek to mists Epicures at the clarendon press , Oxford 1928.
- Band 'W.Windel" A History of philosophy, Trans by. Jams Tufts The Macmillan Company, London, 1923
- Benn "A. co": History of Ancient philosophy Matts, ca London 1972
- Burnet. John: Early greek philosophy Macmillan , London. 1949
- ....: Greek philosophy "Tha;s to Plato.Macmillan press, New york 1968
- Clark. Gordon. H: A History of philosophy. Thales to Dewey.Houghton Mifflin company Boston, U. S.A Copleston. F.S.J: A History of philosophy, vol. 1 distributors. Burhs oates 8 wash bourne, lted. New york 1922.
- Deroudel: The life of Epicarus, in le morale d'Epiare the English traslation , ams. Press INC,New york 1975
- Dewitt. N.W: Epicurus and his philosophy universityof minnesota press minneapolis 1954
- Festugiere. A. J.: Epicurus and hid gods, Trans by c. w chilton, Basis Blackwell. oxford 1955
- Free man " K": Ancilla to the pre.socratic philosophy Basil Blakwell, oxford. 1948
- ....: The pre.socratic philosoer Basil Blak well oxford 1959

- Fuller "B.A": 16- Ahistory of philosophy Revised by sterling Im. MeMurrin. Third Edition ans Ibn. Publishing co, oxford 1955.
- Guthre. W.K.C. 17- A History of Greek Philosophy , Vol 2, Cambridge The university ress. London 1965
- Hartman. C. F. N 18- Ethics Vol. 1. English Trans. by, S.Coit Cambridge The niversity press, London 1956
- Irwin " Terence: 19- A History of western Philosophy classical Thought. oxford university press. New York 1989
- Jones. H: 20- The Epicurean tradition. Routledg , London 1992
- Jones " W. T ".: 21- The classical mind A history of western philosophy , second Edition, Harcourt BraJovanouich, INC , New York.
- Living stone." R.W": 22- The Mission of Greece The clerndon press. oxford 1928
- Long " A.A. & sedley ": 23 – The Hellenistic philosophy vol.1 Cambridge university press , London 1992.
- Luce. J.V.: 24- An Introduction Greek Philosophy Thams and Hudson , Ltd. London 1992
- Mriass. Julian: 25- History of Philosophy Dover Publication , INC. NewYork 1966
- Mistsis. " Ph": 26- Epicurus Etnical Theory Cornell niversity press. Ithaca & London , 1988
- Nichols " J.H": 27- Epicurean Political philosophy Cornell university press , Ithaca, 1979.
- Oates " whitang. J": 28- The stoic and Epicurean philosophy the modern Library. Macmillan publishing Company , New york. 1974.
- Popken. Richard. H: 29- Philosophy made simple Doubleday & company. INC. New York. 1981.
- Prior. William: 30- Virtue and knowledge An Introduction To Ancient Greek Ethics, Routlege. London 1968.

- Rophael D.D: 31- Moral Philosophy oxford, university press. New York 1976.
- Rist " J. M": 32 - Epicurus, Cambridge, university press, london , 1972
- Runkle , Gerald: 33- Ethics , an Examination of contem porary Moral Problems s. Holt pinehar and wuinston. New York..
- Saunders " Jasont ": 34- Greek and Roman philosophy after Aristotle Collier Macmillan limited , London 1966.
- Stumpf " Somuel: 35 – Philosophy , History and problems Third Edition.MC. Grow Hill Book , company , London
- Thilly. Frank.: 36- Ahistory of Philosophy , Revised by. ledger wood. George Allen & unwin, ltd. London 1952.
- Taylor " A.E ": 37- Epicurs ,constable. Company ltd.. London 1911
- Weber. Alfred: 38: History of Philosophy. Trans by, Frank Thilly. Charles. Scribner's. sons , New York 1968.
- Zeller " Eduard ": 39- outline of the History of Greek Philosophy. Revised by: Dr. w.lhein nestle and Trans by Itinity College , Cambridge Kegan paul , Trench Trubner ,Co, ltd. London 1931.

ثالثا: دوائر المعارف والمعاجم:

- طرابيشي "د. جورج": 1- معجم الفلاسفة دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982
- معجم أعلام الفكر الإنساني 2- ج1 إشراف د. إبراهيم مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1984
- الموسوعة الفلسفية العربية: 3- إشراف د. معن زيادة المجلد الثاني ج2،1 معهد الإنماء العربي، ج1 بيروت 1988





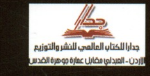
EPICUREANISM PHILOSOPHY
ASSETS AND ITS DEVELOPMENT

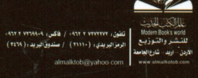
تأتي أهمية هذا الكتاب في أنه يعد بمثابة محاولة لتغطية جوانب الفلسفة الأبيقورية وأيضاً محاولة إبراز أهم جوانب فلسفة أبيقور وإزالة الأفكار الخاطئة عنها . كما قدم تصحيحاً بالغ الأهمية ينصف الأبيقورية التي عانت منذ حياة منشئها وإلى أيامنا هذه الكثير من سوء الفهم، بل من الفهم الخاطئ. حيث فهم التلذذ بزهد غذاء يسد الرمق وشراب يقطع العطش، زهد يجعل الإنسان يضارع الآلهة في غبطتها أو "إلهاً بين البشر" على أنه استرسال واستسلام للملذات، وفهم الرفض للمفهوم السوقي للآلهة اليونانية والذي جعل الإله على مثال الإنسان على أنه كفر وإلحاد، وربما يكون ساهم في نشأة هذا المفهوم الخاطئ وتطوره إلحاح أبيقور على اللذة الحسية والمباشرة والبديهية.



ISBN 978-9957-70-731-6
9 789957 707316

مطبعة حلاوة
Halawa
Printing Press
هاتف : ٥٥٣٥ ٧٢٧٥ ٢ ٩٦٢+
فاكس : ٠٥٣٥ ٧٢٤ ٢ ٩٦٢+





تلفون : ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس : ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي : (٢١١١٠) / صندوق البريد : (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com